https://cihs.uacam.mx/view/paginas/9

https://drive.google.com/drive/folders/0BylOXrvKzkNifmtuY0ZNRzF1OS0wR0FwU05RaVYyazN3RzJjcEdUeXRBYjY0V3Q2OWpMMTA



Tomo II

Foto de portada:
Figura de mujer maya ataviada con un k'ubob que se encuentra en el Museo Nacional de Antropología (foto: Jorge Pérez de Lara. 1997)

Memorias.
XIX Encuentro Internacional:
Los Investigadores de la Cultura Maya 2010.
Tomo II
Primera Edición: 2011

Universidad Autónoma de Campche
Dirección General de Difusión Cultural
Av. Agustín Melgar s/n entre Juan de la Barrera y Calle 20
Col. Buenavista C.P. 24039
Campeche, Campeche. México

Impreso en México.

ISBN de la obra completa: 968-6585-41-9
ISBN del Libro 19, Tomo II: 978-607-7887-26-3



Universidad Autónoma
de Campeche

Índice

Los Investigadores de la Cultura Maya 19



ESTUDIO PETROGRÁFICO DE LAS TEXTURAS CERÁMICAS DE CHINIKIHÁ, UN ASENTAMIENTO DE LA CUENCA MEDIA DEL RÍO USUMACINTA DE CHIAPAS, MÉXICO

Socorro del Pilar Jiménez Alvarez
Luis Guillermo Obando Acuña
Siegfried Kussmaul

Capítulo I

ESTUDIO PETROGRÁFICO DE LAS TEXTURAS CERÁMICAS DE CHINIKIHÁ, UN ASENTAMIENTO DE LA CUENCA MEDIA DEL RÍO USUMACINTA DE CHIAPAS, MÉXICO

Socorro del Pilar Jiménez Alvarez
Luis Guillermo Obando Acuña
Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán
Siegfried Kussmaul
Escuela Centroamericana de Geología de la Universidad de Costa Rica

Introducción

La importancia de estudiar la cultura material como consecuencia de las experiencias humanas habituales conlleva a pensar en los obstáculos que se presentan al tratar de estudiar estos conocimientos culturales. Es por ello que no hay que olvidar que la cerámica arqueológica, como parte de esta cultura material, provee un sinnúmero de elementos para poder evaluar el comportamiento ilustrativo de las sociedades pretéritas.

El tema a tratar es la colección cerámica que ha sido recuperada en el sitio de Chinikihá, asentamiento localizado en el valle de Linda Vista que se ubica en la cuenca media del río Usumacinta de Chiapas (Liendo 2006)(Figura 1) La muestra analizada procede de las excavaciones arqueológicas del 2005 dirigidas por Rodrigo Liendo Stuardo, investigador de la Universidad Nacional Autónoma de México. Los estudios arqueológicos de Liendo apuntan que Chinikihá debiera ser considerado como un asentamiento que tuvo una historia política y económica compleja con relación a otros asentamientos adyacentes y lejanos como Palenque, Pomóna y Piedras negras. Con respecto a su organización sociopolítica aún se desconoce si Chinikihá de-

biera considerarse como el dominio extendido del poderío político y económico de Palenque o bien, vislumbrarlo como una provincia autónoma con respecto al ámbito político y económico de la región del medio Usumacinta y la Sierra de Chiapas (Liendo 2006).

En términos cerámicos, las investigaciones previas de Rands como las recientes del Proyecto Chinikihá sugieren que al menos la zona nuclear del asentamiento tuvo una ocupación importante a partir del periodo Preclásico superior hasta el Clásico Tardío-Terminal (250 a.C. – 850 d.C.). La colección cerámica preclásica procedente de la cueva de Chinikihá representa el mayor repertorio de cerámicas tempranas relacionadas con las tradiciones cerámicas de la región del Petén – Usumacinta (del 250 a.C-250 d.C.) (Figura 2)

Entre los años 2007 y 2009 se diseñaron análisis cerámicos adecuados para el estudio de la muestra procedente de la zona nuclear de Chinikihá, conformándose la mayor parte de la colección por lo obtenido durante las excavaciones de la parte posterior del palacio y otras estructuras residenciales de dimensiones menores (Figura 3). Robert L. Rands sugirió para Chinikihá el uso de un sistema multi-modal que debiera enfocarse en cuatro aspectos básicos de la cerámica: pasta, forma, decoración y acabado de superficie (Culbert y Rands 2007) Siendo el acabado de superficie el más arbitrario debido a la naturaleza de la preservación de los materiales (bastante erosionados y fragmentados) en tanto que la pasta sería considerada como uno de los aspectos más importantes para comenzar a diseñar los estudios clasificatorios de las cerámicas de Chinikihá. Los objetivos planteados fueron los siguientes:

1) En la propuesta general del proyecto (Liendo 2006) se sugirió establecer una secuencia cronológica de los materiales. Este punto es importante debido a que se estaban estudiando las fluctuaciones económicas y políticas regionales del asentamiento.

2) En la propuesta relacionada con el estudio específico de la tecnología cerámica, la búsqueda de parámetros clasificatorios se orientó al hecho de indagar los indicadores del quehacer de la alfarería de Chinikihá tales como el uso de las materias primas y la preparación de las arcillas. En este caso el estudio de la pasta fue importante para iniciar la clasificación de los materiales.

Antecedentes culturales del estudio de las pastas en Chinikihá

Hablando en términos de cerámica, las Sierras Bajas – como nombra Rands a la región y en la que se incluye a Chinikihá – se caracterizan por un marcado regionalismo ocurrido durante el periodo Clásico Tardío en comparación con los parámetros cerámicos establecidos para la región del Petén (Rands 1967a:117, 144). Este regionalismo de las Sierras Bajas resulta evidente para el periodo Clásico Tardío en tanto que en épocas anteriores relacionadas con el periodo Clásico Temprano se hacen notorias las correspondencias técnico-estilísticas con respecto a las cerámicas peteneras de la zona maya.

Desde el punto de vista tecnológico y de acuerdo con las evidencias estratigráficas en Chinikihá, la cerámica del Clásico Tardío revela extraordinarios cambios en el empleo del barro. Cerámica con desgrasante cenagoso o arenoso de cuarzo, y ocasionalmente de ceniza, reemplazó a los tipos más antiguos con el desgrasante de carbonato. Robert L. Rands (1967b:141; 1974) Rands y Rands (1957:141). Rands (1967a:134) supone que éste reemplazo de materias primas se debió a un cambio de

manufactura, pasó de la utilización local al empleo de tipos cerámicos importados; considera que estos cambios tecnológicos y temporales en las pastas obedecieron a patrones culturales más cercanos con respecto a la región periférica de Tabasco y al sitio de Palenque.

Cabe mencionar que éste patrón tecnológico de sustitución gradual de la calcita por la arena de cuarzo ocurrió también en otros sitios cercanos a Chinikihá, como en el caso de Palenque, y a pesar de existir diferencias en las propiedades minerales entre ambos emplazamientos. Los carbonatos de Chinikihá tienen una estructura cristalina diferente a la de Palenque. Los cuarzos de Chinikihá están demasiado meteorizados y el empleo de ceniza volcánica es mayor en Chinikihá si se le compara con Palenque y otros sitios aledaños (Bishop 1980; Rands 1967a:142). Para la región de Palenque se tiene un amplio conocimiento de la composición química y petrográfica de las pastas en tanto que la investigación de los constituyentes de la pasta en las cerámicas de Chinikihá ha sido menos dirigida.

El análisis de las recientes excavaciones ha arrojado datos particulares con referencia al consumo pretérito de cerámicas carbonatadas y con arena de cuarzo mostrando diferencias en el tiempo. En el Palacio y en otras unidades residenciales menores localizadas en la zona central del asentamiento se han registrado diferencias en los porcentajes de las pastas de calcita y de cuarzo; ocurriendo esto en los distintos niveles de las operaciones excavadas que parecen ordenarse con las diferentes ocupaciones de la élite residencial que habitó durante los tiempos del Clásico Temprano y el Clásico Tardío. Ahora, se considera que las pastas cerámicas carbonatadas fueron las más tempranas; posteriormente, dichas pastas fueron sustituidas de manera progresiva por el predominio del cuarzo. También es pertinente decir que las formas cerámicas, aunque no sean parte del tema, muestran cambios importantes a través de estos dos significativos momentos de vivienda en el sitio en cuestión.

Geología de la zona

Geológicamente hablando, Chinikihá esta edificada sobre calizas del Paleoceno (TPal-cz) (Fig. 3) (DGG, 1983). Hacia el sur de Chinikihá afloran areniscas y lutitas de edad Eoceno (TE-lu-ar). Las areniscas son volcaniclásticas de granos angulosos y sub-redondeados, con feldespatos, micas y cuarzos con extinción ondulante. Las limolitas son calcáreas, con un calor variable de marrón -rojizo a gris verdoso, finamente estratificadas (Obando *et al.* en prensa)

Cabe destacar que hacia las planicies meándricas del Usumacinta, norte de Chinikihá, se encuentran extensas zonas planas y pantanos cuya litología está formada por areniscas del Mioceno (TM-ar) (Fig. 3) poco consolidadas, meteorizadas (INEGI, 1983) y compuestas por litarenitas de grano medio que contienen cuarzo, muscovita, feldespatos, circón, caolín y fragmentos de roca en una matriz arcillosa hematizada, medianamente cementadas por hematita y sílice (Obando *et al.* en prensa) (Figura 4)

Universo y el estudio petrográfico de la muestra analizada

Para el análisis petrográfico, un total de setenta y un láminas delgadas fueron separadas de acuerdo a los resultados obtenidos en la inspección macroscópica de la clasificación de las 24 diferentes clases de texturas visuales en las pastas. Estas muestran proceden de las 13 operaciones estratigráficas excavadas en el núcleo

residencial de Chinikihá durante la temporada de campo del 2005 (Liendo 2006).

El estudio petrográfico de Chinikihá se diseñó de acuerdo a dos aspectos importantes: *textura y fábrica*. Es importante saber que la pasta, textura y fábrica cerámica son términos que se pueden estudiar desde diferentes perspectivas multidisciplinarias. En este caso hemos seleccionado la orientación Geo-arqueológica, en la cual existe la libertad de hacer preguntas de la cultura material del pasado por medio del uso de herramientas que, aunque han sido desarrolladas en la geología, su diseño y uso ya corresponden al ámbito antropológico y arqueológico (Herz y Garrison 1998).

Es preciso mencionar que con base en esta propuesta de medidas usadas en la descripción de las rocas sedimentarias surge la selección de los parámetros para la descripción de la textura cerámica desde el punto de vista de la petrografía. Entonces, los constituyentes de las pastas cerámicas, similar a la descripción de las rocas sedimentarias detríticas, se dividen en dos agregados: masa de partículas o granos y matriz o pasta arcillosa (Jiménez 2005:35)[1]. Algunos autores denominan a este método geológico aplicado al estudio de las pastas cerámicas como Ceramografía (Ortega 1990) o Petrología cerámica (Williams 1983).

La *textura* incluye tanto la composición mineral como el arreglo de las partículas. En el primer punto se obtiene información acerca de la clase de minerales, la cantidad por volumen y minerales asociados (Ortega 1990). Los minerales se identifican de acuerdo a sus propiedades cristalográficas y ópticas (Kerr 1965; Perkins y Henke 2002). Durante esta fase de identificación de los minerales, es importante determinar el volumen de las partículas con respecto al soporte de particulares menores o la llamada "matriz arcilllosa". En el segundo punto se determinan los patrones de distribución de las partículas. La *fábrica* se refiere a la orientación de algunos minerales de forma aplanada y alargada. La fábrica se asocia con parámetros geológicos más cercanos a la manufactura cerámica. Como se puede observar, el *habitus* en la elaboración de los objetos y abastecimiento de las materias primas locales y no locales puede ser estudiado bajo éste enfoque que integra textura y fábrica (Riederer 2004).

Con base en la muestra analizada de Chinikihá se puede referir que veintiséis clases de minerales se han identificado (plagioclasas, micas, hematitas, feldespatos, etc.); sin embargo los minerales abundantes y generalizados son los cuarzos (por lo general de extinción ondulante; en algunas ocasiones policristalinos de origen metamórfico, algunos con cierta corrosión), las calcitas, las hematitas y los vidrios de origen volcánico. Asimismo, cabe hacer alusión que algunas de las secciones mostraron restos de microorganismos celulares. Estos restos de fósiles son raros pero a la vez importantes porque nos informan acerca de los ambientes geológicos sedimentarios como en el caso de fuentes de cuerpos de agua dulce, lagos o lagunas. La identificación de los minerales fue cualitativa y se hizo con el empleo de un microscopio petrográfico marca *Nikon Eclipse E400 POL*. Las microfotografías fueron realizadas con una cámara digital *Nikon Coolpix 995*. La tabla de *Michel-Lévy* (Perkins y Henke 2002), la bibliografía básica tales como manuales de laboratorio (Obando 2010) y tratados básicos de mineralogía (Kerr 1965; Henke y Perkins 2002) fueron de gran ayuda para ésta etapa de identificación y descripción de algunas de las características de los minerales.

Los informes adiestrados de las seccio-

1 La discusión del significado cultural de las partículas -o "desgrasantes"- ya se ha discutido de manera profunda en capítulos anteriores, por lo que se omitirá el uso de este término.

nes delgadas de Chinikihá fueron descritos de acuerdo al formato petrográfico cerámico diseñado de manera minuciosa por el profesor Obando (Obando et. al. en prensa). Algunas de las láminas delgadas fueron elaboradas e interpretadas en el laboratorio de petrografía de la universidad de Costa Rica (beca – CONACYT, Proyecto Universitario PRIORI 2009 – 2011, de la Facultad de Ciencias Antropológicas). Otras láminas, en su gran mayoría, fueron elaboradas en los laboratorios petrográficos Quality Thin Sections en Tucson, Arizona, en los Estados Unidos de América, como parte del financiamiento del proyecto de Arqueometría del Smithsonian Institute, Washington, D.C, dirigido por Ronald L. Bishop y con previa autorización del uso de las muestras por parte del director del proyecto de Chinikihá, en este caso el Dr. Rodrigo Liendo.

En cuanto a los aspectos a tratar en éste espacio, se ha seleccionado el aspecto de la composición mineral con base en la presencia de calcita, cuarzo, vidrio; abordando además; abordando además la cuestión de los fósiles.

Carbonatos

Los materiales carbonatados han sido reconocidos como material de uso habitual durante la manufactura de las cerámicas de la zona maya; probablemente debido a la circunstancia condicionada por la geología que caracterizaba el ambiente de muchos de los asentamientos ubicados en dicha área. En los estudios de la zona maya se ha visto que las inclusiones carbonatadas pueden aparecer en diferentes tamaños y no existe una correlación entre las partículas finas y el espesor de las paredes en las vasijas (Jones 1983:28). La calcita pudo haber formado parte de la arcilla en su estado natural o bien, haber sido molida como desgrasante o también haber aparecido de manera circunstancial como polvo de calcita expelido durante el uso de herramientas de molienda, empleados en otros materiales, sobre los metates donde se preparaba muchas veces la arcilla. El grupo de la calcita se estudia mejor desde el punto de vista de la concentración de sus elementos químicos, sin embargo, mediante el aprendizaje de un geólogo experimentado y con las debidas correlaciones geoquímicas es posible subdividirlo en calcitas, dolomitas, aragonitas, magnesitas, etc.

En el caso de las muestras de Chinikihá no ha sido posible separar los diferentes minerales cálcicos; por lo cual se ha indicado únicamente la presencia o ausencia porcentual, tamaño y forma de los granos de calcita en la muestra analizada. Los granos de calcita en las pastas de Chinikihá comúnmente se asocian con partículas de cuarzo y a la abundancia de óxidos ferrosos (hematita y magnetita). Muchas de las partículas carbonatas se presentan en masa de agregados o bien, en partículas angulosas de baja esfericidad. El esqueleto formado por los granos de calcita asume un rango que varía entre el 60 y 80 por ciento, en tanto que el soporte o matriz indica un porcentaje menor al 20 % del volumen de los constituyentes (Figura 5).

La selección de los granos es de moderada a bien seleccionada (¿tamizaje?). Esto quiere decir que son partículas que quizá fueron agregadas sin mayor preparación que una rápida trituración o bien, por tamizaje con una selección resuelta por tamaño para su uso en la incorporación de la arcilla. Si la materia prima para la manufactura de las cerámicas no fue importada, se infiere que el origen de ésta materia prima pudiera corresponder a las areniscas y lutitas de edad Eoceno (TE-lu-ar) o bien, a las areniscas del Mioceno (TM-ar) o quizás de ambas (Obando et al en prensa).

En los materiales cálcicos, las formas de

vasijas características son: las ollas o cántaros con forma adecuada para el almacenaje de líquidos; los grandes platones para servir alimentos y, las cazuelas grandes para almacenaje o cocido de los alimentos.

Cuarzos

El cuarzo es un material común en las pastas cerámicas de Chiapas y se dice que es de origen local desde el punto de vista de la litología de la región (Bishop 1980; Rands y Bishop 1980; Ortega 1990). La gran mayoría de las secciones analizadas de Chinikihá muestran cantidades importantes de cuarzos. Como observaciones mineralógicas, los cuarzos de asentamiento tienen en común la extinción ondulante y pueden aparecer como cuarzos policristalinos, algunas veces corroídos y son de probable origen metamórfico o sedimentario. Se considera que la presencia de cuarzo por sí solo no tiene relevancia significativa en las pastas de Chinikihá, debido a que los cuarzos son minerales detríticos en las arcillas (materia prima) que fueron empleadas por los alfareros de este asentamiento; sin embargo, el cuarzo podría ser un modo diagnóstico cuando éste alcanza porcentajes significativos en la cerámica y además se le encuentra asociado con otros minerales subordinados.

Granulométricamente hablando, los agregados de las cerámicas silico-clásticas varían de tamaño desde limos finos hasta arenas medias. Por lo general, y con respecto a la redondez y forma de los agregados, las muestras presentan granos angulosos con baja esfericidad, en tanto que se encuentran localizadas algunas partículas sub-redondeados con formas de alta esfericidad. La selección de las partículas por su tamaño tiene una mala selección, es decir, hay un rango de variación extremo y diverso en el tamaño de las partículas contenidas en la pasta (Figura 6).

Vidrio Volcánico

Como hoy en día se sabe, la identificación de partículas de origen volcánico no es un suceso sorprendente en los estudios de la composición de las pastas de la zona maya, contrario a lo ocurrido en 1939 cuando Anna O. Shepard (1939, 1942) sacó a relucir la presencia notoria de partículas de vidrio o "ceniza volcánica" en algunas de las cerámicas procedentes de San José y Benque Viejo en Guatemala, en las tierras bajas mayas de la zona maya (Jones 1983:57).

Shepard señaló que las cerámicas de la zona maya se constituyen de cenizas volcánicas en estado de preservación frescas debido a que no muestran desvitrificación[2]. Las partículas de origen volcánico identificadas fueron bien seleccionadas durante su transporte ya que presentan el tamaño textural de granos que pudieron haber sido trasladados por medio del viento (materiales piro-clásticos) (Jones 1983:65). En el trabajo de tesis doctoral, Lea Jones informó que la presencia de estos vidrios tiende a identificarse con un porcentaje elevado, mayor al 20 % y como un constituyente de la pasta. En el dato arqueológico se manifiesta que ésta materia prima fue empleada de manera regular – pero

2 "Desvitrificación" es un término que se usa para indicar que un vidrio dejó de serlo. Sin embargo, hay que tener claro lo siguiente con respecto al significado y terminología: una cosa es "dejar de ser vidrio" y otra totalmente diferente es "perder la forma original sin que el mineral deje de ser vidrio". El vidrio puede perder su forma por meteorización, es decir, por antiguo y por calentamiento se desvitrifica (comunicación personal, Luis Obando 2010). Al ser transportados los depósitos de materiales piroclásticos, por efectos del agua, la erosión, el viento y la actividad biológica pierden sus características sedimentarias originales; en otras palabras, se erosionan o pierden sus características constituyentes originales (Williams y McBrirney 1979).

no generalizada – en la manufactura cerámica local de enseres domésticos y en la elaboración de vasijas de la élite durante el periodo Clásico Tardío y Clásico Terminal en las tierras bajas mayas (Ford and Glicken 1987; 1983; Smith 1971; Simmons y Brem 1979, West 2002).

En los Altos de Chiapas, en san Cristóbal de las Casas, algunas de las cerámicas antiguas halladas en la región han mostrado la presencia abundante de fragmentos vítreos (pómez) de composición ácida, en porcentajes que fluctúan entre 57 % y 92%, asociados con fragmentos de cuarzo, oligoclasa, andesina, hornblenda, biotita y óxido de fierro (limonita y hematita). La forma de las partículas fue variable: de angulosa a sub-redondeada. El autor supone que las cenizas volcánicas fueron transportadas por arroyos intermitentes y depositados cerca de un afloramiento constituido principalmente por cenizas pumíticas (Ortega 1990:95).

Por su parte para Carmen Varela y Alan Le Claire (1999:123) la presencia de vidrio volcánico en las pizarras yucatecas es un enigma que se sintetiza en lo siguiente: 1) Que la ceniza sea importada o 2) Que en la época prehispánica existieran depósitos arcillosos con composición de cenizas volcánicas. Varela y Le Claire argumentan que la primera hipótesis parece poco probable ya que el alfarero fue un individuo suficientemente conservador que por lo general trataba de abastecerse con materias primas siempre próximas a su centro de producción.

Por otro lado, para Varela y Leclaire (1999), existe la impresión de que el vidrio volcánico forma parte de la materia prima ya que siempre aparece incorporado en los grupos arcillosos de probable origen local, conteniendo además abundantes grumos de arcilla. Por tanto, la presencia de vidrio quedaría ligada al transporte atmosférico de cenizas volcánicas emitidas por un volcán alejado y que pudieron haber caído depositándose posteriormente en las formaciones arcillosas de la península de Yucatán. Es probable que cualquiera de las numerosas grutas y cenotes que configuran el subsuelo yucateco, existieran o existan depósitos de este tipo y que aún no se les haya podido localizar (Varela y Leclaire 1999:123).

Hasta ahora, el porcentaje elevado de esquirlas de vidrios en las pastas cerámicas de la zona maya ha originado la polémica entre dos posibilidades: 1) que estos vidrios pudieron haber sido intencionalmente añadidos o 2) haber formado parte de las arcillas en su estado natural.

Por otra parte, si se piensa en los beneficios tecnológicos obtenidos mediante el uso ventajoso de ésta materia prima con respecto a los materiales calcáreos resulta interesante la presencia de vidrios en las cerámicas de la zona maya. Se dice que los fragmentos de vidrio, en caso de haber sido añadidos, son materiales de fácil preparación, se comportan de manera estable tanto en condiciones de temperaturas bajas como extremas (arriba de los 1000 grados Celsius) (Shepard 1964; West 2002; Jones 1983:61). El vidrio es un material “anti-deformante” debido a que la angulosidad de las partículas proporciona cierta estabilidad a la arcilla durante el formado de las piezas (Ford y Glicken 1987:484). Por ejemplo, con la presencia de ceniza en la pasta podía alcanzarse la exposición al calor en condiciones extremas así como el lograrse el control apropiado de la arcilla para formar paredes delgadas en vasijas de tamaño regular o de dimensiones exageradas; obteniendo además, de manera táctica, texturas finas, con coloraciones visualmente uniformes en las pastas (Jones 1983:61). Cabe aclarar que ello no quiere decir que tales habilidades prácticas durante la cocción y manufactura de las piezas no pudieran haberse obtenido con la presencia de otros minerales como el cuarzo, las plagioclasas o el famoso hi' el cual ha sido obtenido durante largo

tiempo en las cuevas yucatecas.

Desde el punto de vista la discusión de los lugares de obtención de la materia prima en cuestión, y con respecto a la zona de las tierras bajas mayas, aún es una situación sumamente debatible. Se han sugerido dos posibilidades: 1) un origen distante de la materia prima procedente de las tierras altas de Guatemala (misma red que la obsidiana) (Shepard 1939; Simmons y Brem 1979) y 2) la posibilidad del acceso local a estas materias primas como resultado de eventos volcánicos que dejan abierta la posibilidad de mantos de cenizas aprovechados en el pasado. La zona volcánica del Chichón (también conocido como Chichonal) en Chiapas ha sido propuesta como una opción del origen del material piro-clástico (Obando et al en prensa).

Por otra parte, se ha examinado que son pocos, aunque variados, los minerales que aparecen de forma común asociados con las muestras cerámicas que tienen vidrio volcánico. Comunes son las plagioclasas y sanidina en lo que se refiere a los feldespatos; biotita, clinopiroxenos (augitas), ortopiroxenos y horblenda en los minerales ferromagnesianos; además de magnetita, apatito, zircón y cuarzo. El tamaño es más importante que la cantidad de estos cristales (Sheets 1979:67). Sin embargo, resulta difícil explicar el origen de la ceniza volcánica utilizada en la preparación de las arcillas de las tierras bajas mayas. La caracterización geológica de las cenizas representa un problema serio debido a las existentes posibilidades de que la mezcla de estas haya sido ocasionada por los mismos agentes naturales, conjuntamente con las prácticas culturales de los alfareros o comerciantes que hayan mezclado las cenizas procedentes de depósitos volcánicos distintos, aunado además a las existentes variaciones minerales en una misma cadena volcánica (Jones 1983:65)[3].

Por otra parte, la selección uniforme y el tamaño diminuto de las partículas tampoco pueden ser considerados por ahora como un indicador contundente de que la materia prima utilizada hubiese correspondido a ceniza arrojada por alguna erupción volcánica. Existe la eventualidad del fenómeno cultural del cernido y la molienda para obtener en las partículas el tamaño deseado sin dejar de ser tefras (Jones 1983)

Aún no se sabe con certeza de la existencia de depósitos de ceniza que pudieran haber sido explotados en el pasado, Obando y colegas (en prensa) piensan que la cercanía de Chinikihá (167 km hacia el NNE) con la zona de influencia del volcán Chichón permite suponer que los vidrios encontrados en las cerámicas con pastas silico-clásticas proceden de dicho volcán, principalmente durante el Clásico Tardío; tal y como lo han señalado Simmons y Brem (1979), el comercio de materia prima conteniendo ceniza volcánica se incrementó significativamente. De hecho, en las Tierras Bajas Mayas, en la región de Belice existen manchones de cenizas antiguas que fueron incorporadas en los mantos de calizas, e incluso, se ha reportado la presencia de arrecifes de coral que contienen vidrio volcánico (Wright 1959:25-26).

En las láminas de Chinikihá, la presencia de vidrio es importante. Los vidrios volcánicos en las pastas de Chinikihá aparecen en un porcentaje elevado, entre el 15 % y 40 %, lo que sugiere que en algunos casos forman parte importante de la matriz arcillosa y no como "ceniza

3 La composición, espesor y profundidad de los depósitos volcánicos son el resultado de las condiciones climáticas variables (fuerza y dirección de la erupción, fuerza de los vientos y otros fenómenos climáticos) Los depósitos de cenizas durante su caída se mezclan en los mismos domos o bien, los materiales volcánicos que se transportan a distancias lejanas del volcán se pueden incorporar a otros depósitos volcánicos ya existentes. Sin embargo, la presencia recurrente de ciertos minerales asociados con los vidrios como la augita, hornblenda y la biotita podrían ser indicadores para visualizar las diferencias de los recursos volcánicos (Jones 1983:65, 68).

ocasional" (*incidental ash*), es decir, como partículas fortuitas en la pasta (cfr. Shepard 1964). Por otra parte, y debido a su angulosidad, gran cantidad de vidrios no muestra deformación o desvitrificación. Los minerales asociados con estos vidrios de origen volcánico son plagioclasas, augitas, granates y mucovitas en partículas extremadamente minúsculas (Figura 7). Los vidrios son partículas constituyentes de la pasta de enseres para uso variado, principalmente para almacenaje y servicio, tales como cazuelas y cajetes respectivamente. En cuanto a la acción de cocción, aún dejamos ésta interrogante, sobre todo con respecto al almacenaje.

Por ahora, se piensa que los vidrios de Chinikihá tienen la posibilidad de haber formado parte de un depósito y que en este caso correspondería a ceniza por su tamaño y textura. Diferentes clases de tefras (material piro-clástico suelto), o materiales piro-clásticos de caída, han sido identificados como polvo volcánico o ceniza volcánica por su tamaño textural (0,06 – 2 mm); además, hasta donde ha sido podido reconocer, hay partículas que tienen formas texturales de pómez, esquirlas (*shards*) y glóbulos. Por tanto, existe la posibilidad de que estas tefras procedieran de las tierras altas volcánicas de Chiapas, por ejemplo del volcán Chichón. Aún resta por discutir el estudio geoquímico y la cuestión de la molienda cultural.

Cronológicamente hablando, el polvo volcánico apareció en Chinikihá durante el periodo Preclásico Medio (c. 600 – 400 aC.) con el Palma pintarrajeado (Palma Daub) y reapareció en la materia prima de las cerámicas procedentes de la zona nuclear del asentamiento durante la época de los horizontes Otolum – Murciélagos – Balunté (600 – 850 d.C.). El material vítreo que aparece en los fragmentos de las vasijas del periodo Clásico Tardío se asocia con utensilios cerámicos de paredes sumamente delgadas, como cajetes de servicio y ollas. Por su parte, las cazuelas de paredes delgadas o medianas y de grandes dimensiones necesitaban de cierta estabilidad durante el proceso de formado de la vasija, lo cual pudiera corresponder a la abundancia de cuarzo y vidrio volcánico identificado en la pasta.

Presencia de fósiles

La presencia de fósiles en cerámicas antiguas de Chiapas ha sido documentada en los Altos de Chiapas, específicamente en la región de San Cristóbal de las Casas (Ortega 1990). Se trata de un material orgánico de origen lacustre representado por espículas de esponja y fragmentos de caparazones de diatomeas que se asocian con la presencia de minerales como cuarzo, oligoclasa, andesina, hornblenda, hematita, labradorita, fragmentos de dacita y calcita. Cabe decir que las esponjas halladas en la cerámica de San Cristóbal pertenecen a la familia *Spongillidae*, caracterizada por su hábitat de agua dulce; su distribución está regida principalmente por las propiedades químicas del agua, carácter del fondo lacustre, movimientos a profundidades, luz y cantidad de nutrientes (Ortega 1990:85).

Por otra parte, las diatomeas son algas unicelulares usualmente microscópicas, constituidas por una célula de paredes silíceas en forma de valvas con superficies planas. Los sedimentos en los que aparecen éste tipo de microorganismos requieren de condiciones especiales para su desarrollo: bajas temperaturas y restricción en el crecimiento de bacterias. Por tanto, ésta clase de depósitos queda restringida a lagos que se localizan en latitudes geográficamente altas o bien, elevadas alturas sobre el nivel del mar, por ejemplo, lagos montañosos con agua fría y clara. Otro factor importante en el desarrollo de las diatomeas es la presencia

de SiO2. Las fuentes de aporte de sílice pueden ser manantiales en los fondos lacustres, arenas cuarzosas, cenizas volcánicas, etc. Finalmente, el desarrollo de diatomeas necesita de cierta cantidad de nutrientes como fosfatos y nitratos, los cuales pueden ser aportados por las aguas del fondo y tributarios u originarse por la regeneración de material orgánico presente en el cuerpo acuoso (Ortega 1990.85).

En Chinikihá, dos láminas delgadas muestran abundancia de los microorganismos unicelulares o los fósiles de diatomeas que están indicando que la matriz arcillosa procede de un lugar sedimentario de agua dulce. Un rasgo muy significativo de estos fósiles de diatomeas identificados en Chinikihá es que son cilíndricas o con frústulas tipo pennales, poseen un caparazón de sílice amorfo (ópalo) (Obando *et al.* en prensa) (Figura 8). Observando los mapas geológicos y fisiográficos de Chiapas resulta notoria la presencia de muchas áreas pantanosas colindantes con el río Usumacinta. Estos humedales empiezan a aparecer a los 15 km hacia el NW de Chinikihá lo que sugiere la posibilidad de que la materia prima procedió de dichos humedales (Obando *et al.* en prensa) o bien tampoco se puede dejar a un lado la posibilidad cercana de que las pastas cerámicas con restos de fósiles procedan de vasijas que fueron intercambiadas desde otros centro alfareros distantes a Chinikihá, lugares en donde se aprovechaban bancos de arcilla procedente de zonas pantanosas. Hasta ahora en las láminas delgadas de Chinikihá no se tiene evidencia de las espículas de esponjas tan ampliamente reportadas en la cerámica antigua de San Cristobal de las Casas en Chiapas.

Consideraciones preliminares en el estudio de las pastas de Chinikihá

Para finalizar el presente trabajo, merece mencionarse que al prestar atención en las formaciones geológicas del sitio arqueológico no sorprende la presencia de minerales tales como calcita y cuarzo ocurridos de manera habitual en las pastas. Sin embargo, hay que esclarecer que la presencia de vidrios de origen volcánico, la abundancia cuarzo, calcita y de otros minerales no reportados en las pastas de ciertas formas cerámicas del Clásico Tardío necesita una determinación geológica de sus constituyentes así como una explicación de los hábitos culturales en el aprovechamiento de las materias primas arcillosas o bien del intercambio de recipientes ya elaborados. Por otra parte, los restos de fósiles identificados fueron importantes ya que indican que al menos en algunas de las cerámicas usadas entre los habitantes de la elite residencial de Chinikihá se elaboraron con arcilla procedente de alguna zona pantanosa. Por último, cabe señalar que aún con el avance en las investigaciones aún no es posible discernir si estos patrones culturales estuvieron relacionados con los aspectos políticos y/o económicos del pasado que se desarrollaron en Chinikihá.

Bibliografía

Bishop, L. Ronald

1980 Aspects of Ceramic Compositional Modeling. Models and Methods in Regional Exchange. Editado por Robert E. Fry, pp. 47-66. Papers, No. 1, Society for American Archaeology, Washington, D.C.

Culbert Patrick y Robert L. Rands

2007 Multiple Classifications: an Alternative

approach to the investigation of Maya Ceramics. Latin American Antiquity 18 (2): 181-190

Ford, Anabel and Harry Glicken
1987 The significance of Volcanic Ash Tempering in the ceramics of the central Maya lowlands, pp. 490-502. In Maya Ceramics. Papers from the 1985 Maya Ceramic Conference, editado por P.M. Rice and R.J. Sharer. Oxford. BAR International Series 345 (i).

Kerr Paul, F.
1965 Mineralogía Optica. Traducido por José Huidobro. Revisión técnica. Agustin Navarro. McGraw Hill Company, Inc. New York

Herz, Norman y Garrison, Ervan.
1998 Geological Methods for Archaeology. Oxford University Press.

Jiménez Salas, Oscar
2005 *Materia prima y cerámica prehispánica*. En la producción alfarera en el México antiguo I. Coordinadores Beatriz Merino Carrión y Angel García Cook., pp. 23-54. Colección Científica. INAH. México. D.F.

Jones, Lea
1983 A Petrological Analysis of Lowland Maya Ceramics. Phd. Insititute of Archaeology, University of London.
Liendo Stuardo, Rodrigo

2006 Proyecto Arqueológico Chinikihá. En Lakamha'. Boletín informativo del museo de sitio y zona arqueológica de Palenque, año 6, segunda temporada, número 21, pp. 3-7, CONACULTA-INAH.

Maniatis, Y.
2009 The emergence of ceramic technology and its evolution as revealed with the use of scientific techniques. En From Mine to Microscope. Advances in the Study of Ancient Technology, editado por Andrew J. Shortland, Ian C. Freestone y Thilo Rehren, pp. 11-28, Oxbow Books, Oxford, United Kingdom.

Obando Acuña, Luis, Socorro del Pilar Jiménez Alvarez y Siegfried Kussmaul
En prensa Estudio petrografico de cerámicas mayas, Clásico Tardío (600-900 d.C.), Chinikihá, Chiapas, México. Revista Centroamericana de Geología. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Ortega Ramírez,, José R.
1990 Estudio Ceramográfico y Petrográfico del área de San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Colección Científica. Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rands, Robert L. and Barbara Rands
1957 The Ceramic Position of Palenque, Chiapas. American Antiquity 23 (2):140-150
50.

Perkins Dexter y Kevin R. Henke
2002 Minerales en Lámina Delgada. Traducción Manuel Pozo Rodríguez. Prentice Hall. Madrid, España.

1967b Ceramic Technology and Trade in the Palenque Region, Mexico. En American Historical Anthropology. Essays in Honor of Leslie Spier, editado por C. Riley and W. Taylor, pp. 137-150. Southern Illinois University Press,

Rands, Robert L.
1967a Cerámica de la Región de Palenque, México. Estudios de Cultura Maya VI:111-147.

1967b Ceramic Technology and Trade in the Palenque Region, Mexico. In *American Historical Anthropology*. Essays in Honor of Leslie Spier. Edited by C. Riley and W. Taylor, pp. 137-150. Southern Illinois University Press,

Rands, Robert L. y Ronald L. Bishop.
1980 Aspects of ceramic compositional modeling.En Models and Methods in Regional Exchange. Editado by Robert E. Fry, pp. 47-66. Papers, No. 1, Society for American Archaeology, Washington, D.C.

Riederer , J.
2004 Thin section Microscopy Applied to the Study of Archaeological Ceramics. Hyperfine Interactions 154:143-158.

Sheets, Payson
1979 Volcanic Activity and Human Ecology, editado por P. Sheets y D.K. Grayson. Academic Press.

Shepard, Anna

1939 Technological notes on the pottery of San Jose. In excavations at San Jose, British Honduras, by J. Eric S. Thompson, Carnegie Institution of Washington, Pub 506

1942 Rio Grande Glaze Paint Ware: A Study Illustrating the Place of Ceramic Technological Analysis in Archaeological Research. Carnegie Institution of Washington Publication 528: 129-262.

1964 Temper identification: "Technological Sherd Splitting" or an unanswered challenge. American Antiquity 29: 518-520.

Simmons, Michael P. and Gerald F. Brem

1979 The analysis and Distribution of Volcanic Ash-tempered pottery in the Lowland Maya Area. American Antiquity 44:79-91.

San Román Martín, Elena

2005 El Clásico Temprano en Palenque a través de su cerámica. Lakamha´16 (4):3-7.

Smith, Robert

1971 The Pottery of Mayapan 2 Vols. Cambridge: Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Vol. 66.

Varela Torrecilla, Carmen y Alain Leclaire

1999 Enigmas cerámicos: análisis petrográfico de la cerámica pizarra de Oxkintok, Yucatán, México. Revista Española de Antropología Americana 29:101-129.

West, Georgia

2002 Ceramic Exchange in Late Classic and Postclassic Maya. En Ancient Maya Political Economies, edited by Marilyn A. Masson and David A. Freidel, pp. 140-196. Alta Mira Press.

Williams, D.F.

1983 Petrology of Ceramics. In the Petrology of archaeological artefacts, edited by D.R.C. Kempe and A.P. Harvey, 301-29. Clarendon Press.Oxford

Wright, A.C., Romney, D.H, Arbuckle, R. H y Vial V. E.

1959 Land British Honduras. Colonial Research Publication No. 24

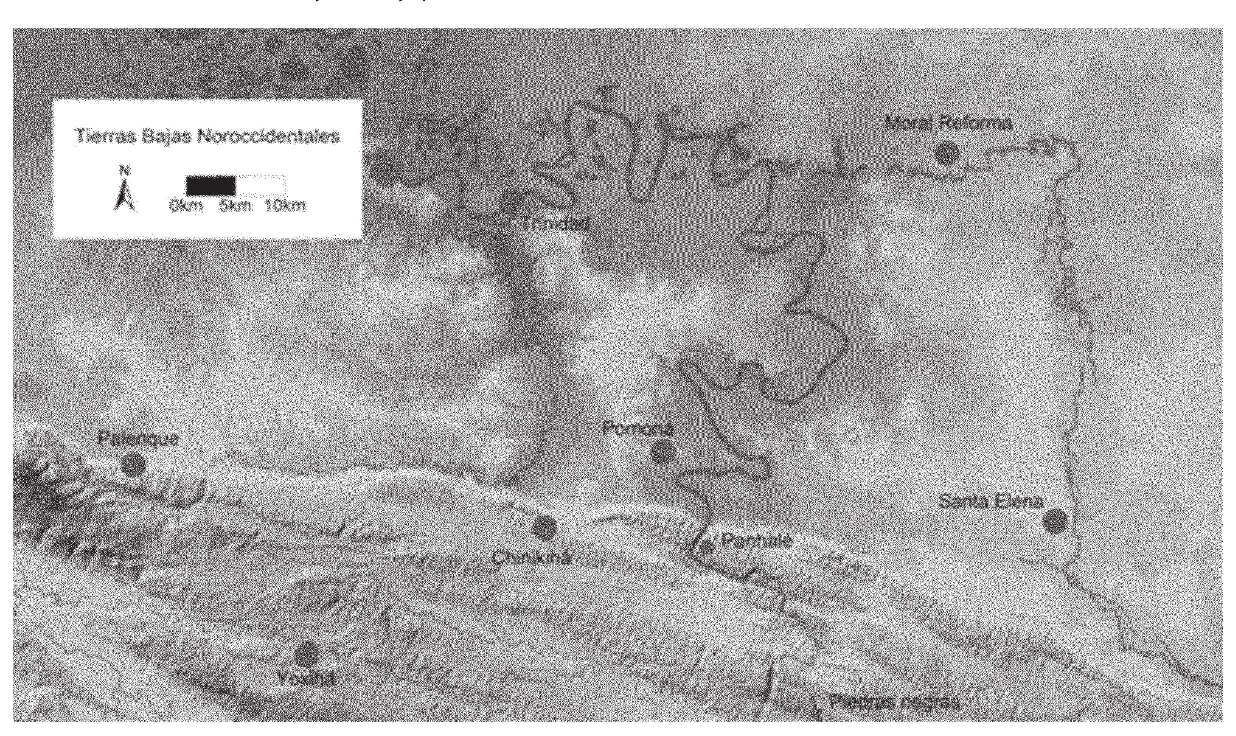


Figura 1. Mapa general de la ubicación de Chinikihá, Chiapas. (Imagen cortesía del proyecto arqueológico Chinikihá)

	COMPLEJOS CERÁMICOS DE PALENQUE "HORIZONTES CERÁMICOS" DE PALENQUE (Rands 1987, 2007, Rands y Bishop 2003)	HORIZONTES CERÁMICOS DE CHINIKIHÁ	HORIZONTES CERÁMICOS DE TRINIDAD (Rands 1987)	HORIZONTES CERÁMICOS DE JONUTA (Rands et al. 1982)
1250				1500 d.C. CINCLA tardío
1200				
1150				CINTLA temprano
1000				
950	(HORIZONTE SILHÓ)	?	(HORIZONTE SILHÓ)	
900				JONUTA
850	HUIPALE	? HUIPALE	?	
800	BALUNTE	BALUNTE	tardío NAAB	JONUTA (Naab)
750	MURCIELAGOS	MURCIELAGOS	temprano	
700	OTOLUM tardío	OTOLUM tardío	tardío	
650	OTOLUM temprano	OTOLUM temprano	TAXINCHAN	
600	CASCADA	CASCADA		
550	LOCAL MOTIEPA / "EXOTIC" MOTIEPA	LOCAL MOTIEPA / "EXOTIC" MOTIEPA		
500			temprano	
450			HORIZONTE CLÁSICO TEMPRANO	
400				
350	PICOTA	? PICOTA		
300				
250				
200			?	
150	PRECLÁSICO	PRECLÁSICO		
100	Horizonte ceroso tardío?	Horizonte ceroso tardío?	?	
100	a.C.			
200	MISOLHA	MISOLHA		
300	Horizonte ceroso temprano	Horizonte ceroso temprano	CHACIBCAN	
400				
500				
600	Horizonte pre-ceroso	Horizonte pre-ceroso	XOT	
700				
800			CHIUUAAN	

Figura 2. Cuadro cronológico de la secuencia cerámica de Chinikihá.

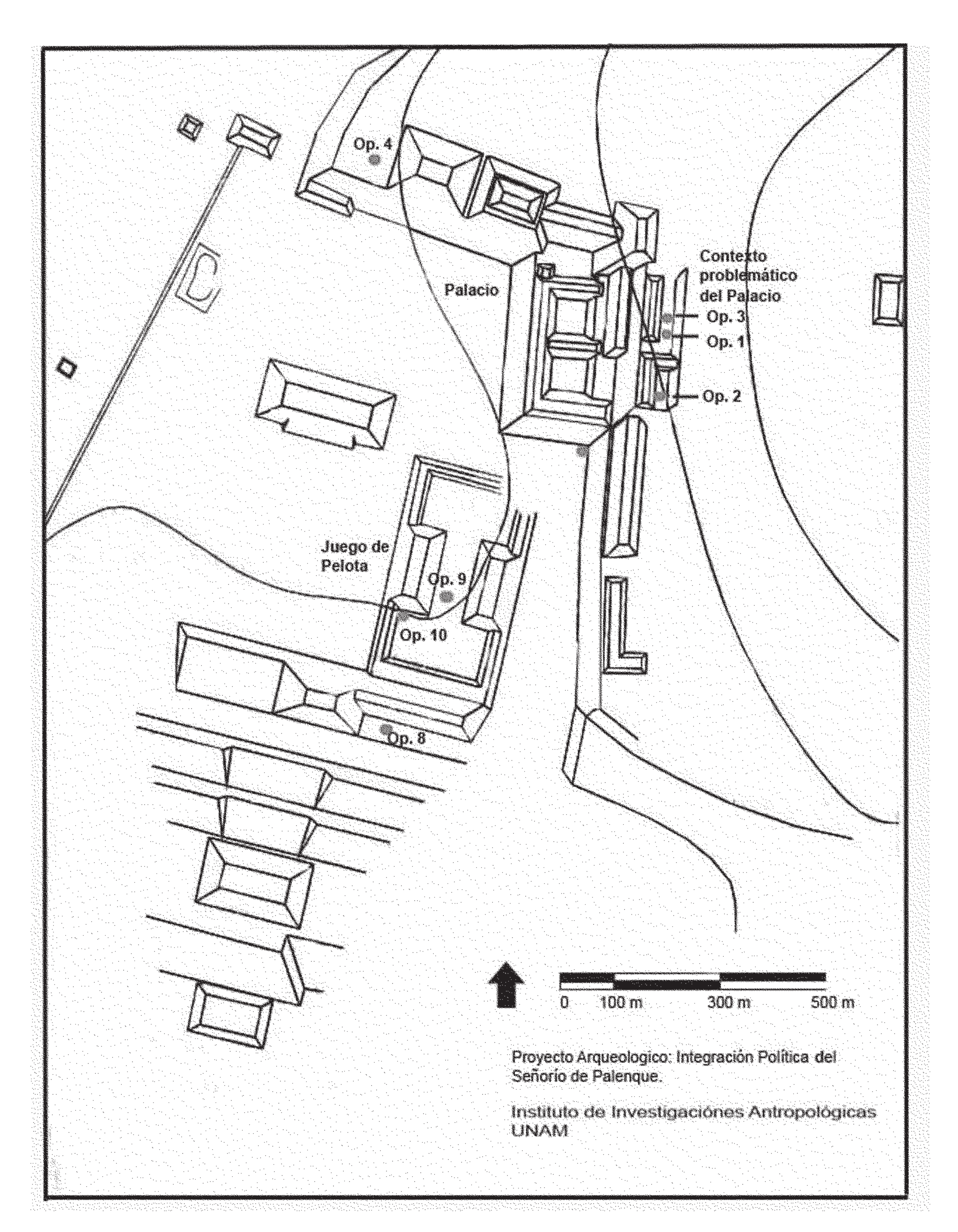
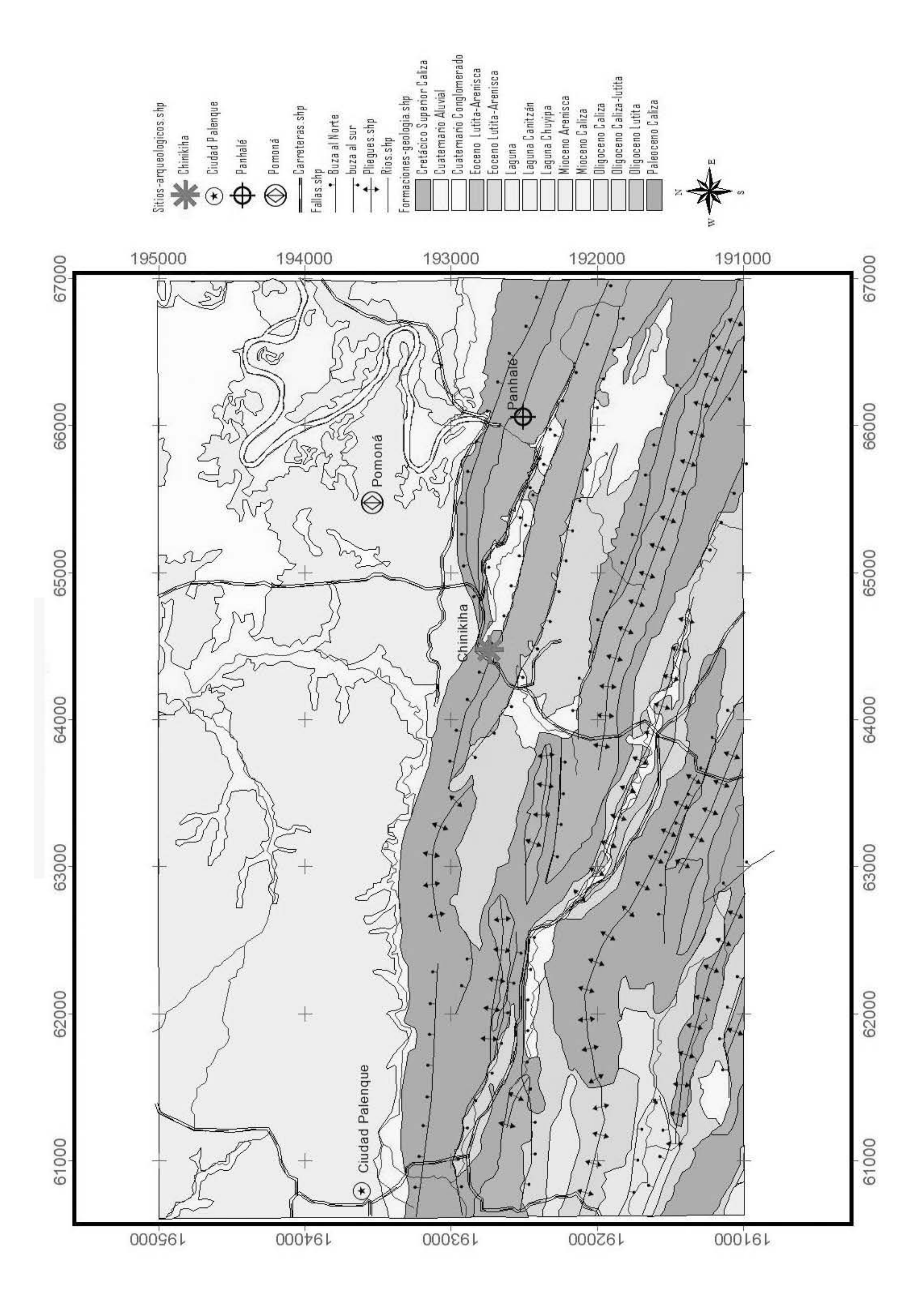


Figura 3. Croquis del asentamiento con la ubicación de las unidades excavadas durante la temporada del 2005 (imagen de Liendo 2006)



Sitios-arqueologicos.shp
Chinikiha
Ciudad Palenque
Panhalé
Pomoná
Carreteras.shp
Fallas.shp
Buza al Norte
buza al sur
Pliegues.shp
Rios.shp
Formaciones-geologia.shp
Cretácico Superior Caliza
Cuaternario Aluvial
Cuaternario Conglomerado
Eoceno Lutita-Arenisca
Eoceno Lutita-Arenisca
Laguna
Laguna Canitzán
Laguna Chuyipa
Mioceno Arenisca
Mioceno Caliza
Oligoceno Caliza
Oligoceno Caliza-lutita
Oligoceno Lutita
Paleoceno Caliza
N
E
S
W
195000
194000
193000
192000
191000
67000
66000
65000
64000
63000
62000
61000
Panhalé
Pomoná
Chinikiha
Ciudad Palenque

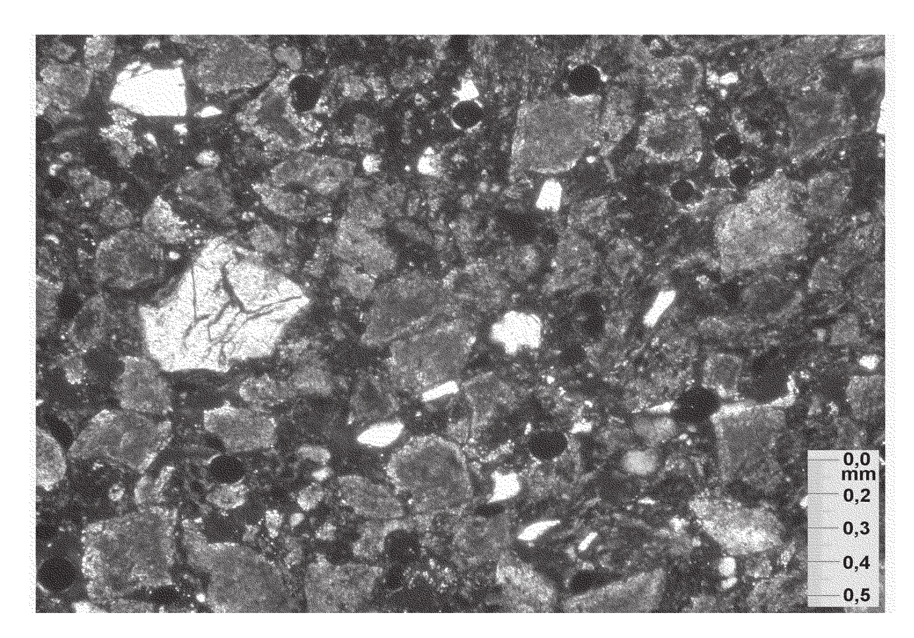


Figura 5. Fotomicrografàia de calcitas con algunos fragmentos de cuarzo de extinción ondulante. Fragmento con engobe rojo del periodo preclásico tardío. Contexto del palacio. Nícoles Cruzados.

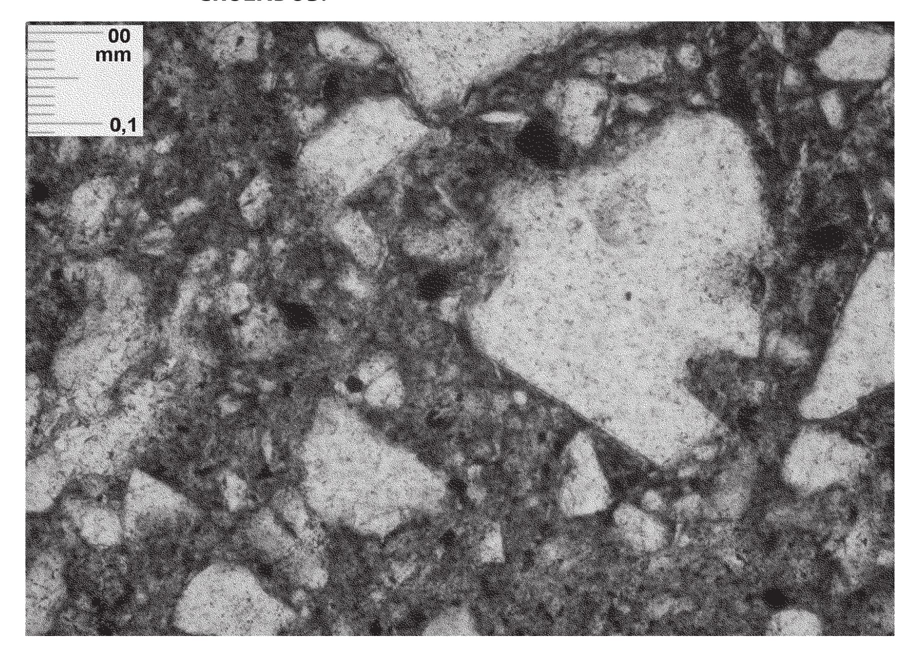


Figura 6. Fotomicrografàia de cuarzo de extinción ondulante. En la parte derecha se puede observar un cuarzo corroído de origen volcánico. Fragmento de plato trípode del horizonte cerámico murciélagos - balunté Nícoles Paralelos.

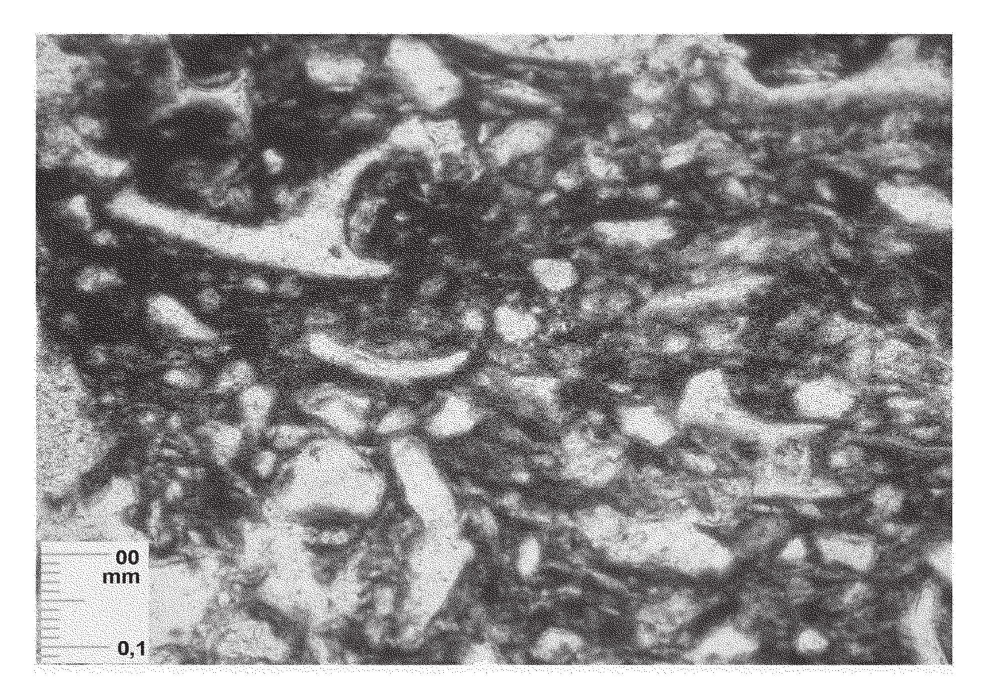


Figura 7. Fotomicrografàia de vidrios asociados con cuarzos de extinción ondulante. Fragmento de cazuela del horizonte murciélagos - balunté. Nícoles Paralelos.

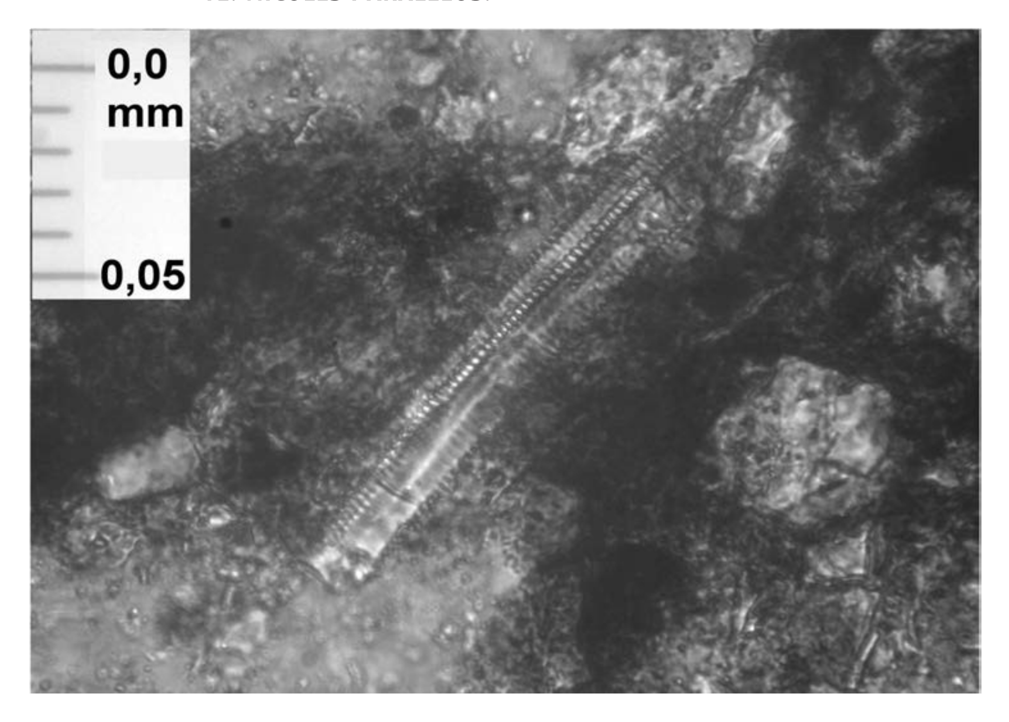


Figura 8. Fotomicrografàia de diatomea tipo *pennales*. Nícoles Paralelos. Aumento 400x



EXCAVACIONES RECIENTES EN LA GRAN ACRÓPOLIS: DESCUBRIMIENTOS SOBRE SU FUNCIÓN, ARQUITECTURA, TEMPORALIDAD Y CONSERVACIÓN

Ricardo Armijo Torres
Miriam Judith Gallegos Gómora

Capítulo II

●●

EXCAVACIONES RECIENTES EN LA GRAN ACRÓPOLIS: DESCUBRIMIENTOS SOBRE SU FUNCIÓN, ARQUITECTURA, TEMPORALIDAD Y CONSERVACIÓN

Ricardo Armijo Torres
Miriam Judith Gallegos Gómora
Centro INAH Tabasco

Resumen

Las recientes exploraciones en la fachada oeste del Palacio en la Gran Acrópolis de Comalcalco, han descubierto datos fundamentales que permiten visualizar algunas de las variantes usadas por los arquitectos locales en los sistemas constructivos, tanto en techumbres como en muros de carga y frisos, los que invitan a proponer una restitución interesante del inmueble. Por otro lado, la información recuperada sobre dicho espacio señala de acuerdo a los sondeos que tuvo varias etapas constructivas, en una de las cuales se encontraron por primera ocasión en el sitio, una serie de grafitos sencillos trazados sobre una banqueta estucada, semejantes a los motivos decorativos de los peculiares ladrillos decorados del sitio.

Introducción

El sitio arqueológico de Comalcalco, se localiza al noroeste del territorio ocupado por los diferentes pueblos que integran la cultura maya. El asentamiento tiene una extensión de 555-64-56.5283 hectáreas, distribuidas sobre un gran domo en forma de L, ubicado sobre la rivera este

del entonces caudaloso río Mazapa-Dos Bocas. **Figura 1. Plano del área Maya.**

En la antigüedad, el sitio estuvo rodeado por gran cantidad de cauces fluviales y una selva tropical húmeda, a una distancia de tan sólo 20 km del Golfo de México. La imagen urbana de Comalcalco en ese tiempo, fue la de una ciudad portuaria asentada en las márgenes de un caudaloso río, cuya estratégica posición geográfica le convirtió en una de las ciudades ribereñas más importantes de la región, que controló el tráfico obligado entre las rutas fluviales que confluían al caudaloso Río Mazapa y las rutas comerciales de la zona costera del Golfo de México (Armijo y Gallegos 2008, Armijo, Jiménez y Gallegos 2010).

La mayor parte de la población que trabajaba en la ciudad, tenía su vivienda sobre pequeños islotes, distribuidos en la periferia del asentamiento mayor. Estas casas fueron construidas de forma similar a las que aún se observan en las zonas rurales del estado, es decir estructuras elaboradas con materiales perecederos tales como madera, diversos bejucos y hojas de palma o guano para formar las techumbres. **Figura 2. Casa en el agua en la zona de manglares.**

El núcleo del asentamiento muestra tres grupos edilicios de arquitectura monumental, conocidos como Plaza Norte, Gran Acrópolis y Acrópolis Este. Los estudios hasta ahora realizados en el sitio, sugieren la existencia de construcciones de tipo civil, administrativo y religioso en áreas urbanas, así como grupos domésticos habitacionales en las zonas periféricas, que hasta ahora totalizan alrededor de 432 edificios, las cuales se distribuyen sobre en un eje Este-Oeste. Siendo las edificaciones del sector oeste, las que forman el área central del asentamiento, y que corresponden a la arquitectura monumental, ésta última está construida con tierra, concha, ladrillo y cal. **Figura 3. Foto aérea de la Plaza Norte en primer plano y al fondo la Gran Acrópolis.**

Como es de suponerse los constructores de Comalcalco utilizaron el barro para elaborar miles de ladrillos con los cuales erigieron una arquitectura de grandes dimensiones. De igual modo, la gente de la localidad sabía elaborar cal a partir de las conchas calcinadas de los ostiones. Esta cal fue ampliamente usada como mortero, para modelar esculturas y hacer los aplanados para los edificios, los cuales fueron pintados con vivos colores como rojo, azul, verde, amarillo y negro, lo que en su florecimiento le dio una gran vitalidad a las construcciones del sitio.

En lo que corresponde a la ornamentación en la arquitectura, se cree que la iconografía relacionada con los gobernantes mayas generalmente está cargada de símbolos, vinculados con aspectos propios de su cosmogonía y que en este caso fueron plasmados en la arquitectura palaciega de la Gran Acrópolis de Comalcalco, la cual fungió como un importante centro de eventos diplomáticos, en donde los *Ajaw'ob* de Comalcalco recibieron a otros gobernantes y/o emisarios de otras ciudades mayas, por lo que es posible observar en el corpus escultórico recuperado hasta ahora, gran diversidad de aves acuáticas, así como retratos de personajes importantes de la ciudad, deidades y elementos iconográficos relacionados con la cosmovisión e historia del sitio. **Figura 4. Escultura arquitectónica de deidad solar procedente del friso del Palacio.**

Los edificios explorados en la Gran Acrópolis de Comalcalco, fueron construidos con núcleos de tierra recubiertos con gruesos aplanados de estuco. Sobre estas construcciones los arquitectos de la ciudad edificaron cajones de ladrillo rellenos con núcleos de tierra compactada, que les sirvieron como ejes de muro, sobre los que se desplantaron grandes plataformas en las que intercalaron gruesos aplanados

de cal con pisos elaborados con fragmentos de ladrillo, sobre los que edificaron templos y estructuras a los que dieron diversos usos como veremos más adelante.

Asimismo destacan los formidables muros de los edificios de la Gran Acrópolis, por la utilización de una argamasa de cal de gran calidad, su recia manufactura, su planificación y su compleja red de drenajes que evitó la concentración de aguas, entre otros aspectos.

La Gran Acrópolis

Este grupo arquitectónico es el más importante del sitio por sus dimensiones y la construcción de tres edificios funerarios en su cima. Su distribución espacial en forma de herradura cubre una superficie constructiva de 48,000 metros cuadrados, mostrando su acceso original en el extremo oeste. Su altura máxima en la actualidad es de 38 metros, los cuales se distribuyen en seis niveles desde su plaza de acceso hasta la cima de la Estructura 3. Este grupo arquitectónico ha sido excavado paulatinamente desde 1956 aunque falta mucho por hacer, tal y como lo evidencian las construcciones que permanecen ocultas bajo tierra. En la Gran Acrópolis se han identificado en las últimas temporadas de excavación tres tipos de construcción de edificios:

1. El primero de ellos consiste en espacios residenciales hechos con mampostería de ladrillo, como son todas las edificaciones de una o dos crujías abovedadas, como son las Estructuras residenciales 1, 2, 4 y 6 así como los espacios de culto como es el caso de los Templos IV, V, VI, VII, VIII, IX, X y XII. Las excavaciones arqueológicas realizadas en estos edificios han permitido obtener diversos materiales elaborados en obsidiana, cerámica, hueso, pedernal, basalto, concha, estuco, ladrillos y jade, a partir de los cuales se ha sugerido la función de dichos espacios. **Figura 5. Foto aérea de la Gran Acrópolis vista de noreste a suroeste.**

2. La arquitectura funeraria edificada en Comalcalco, presenta similitud, con los Templos del Grupo de las Cruces de Palenque, aunque la disposición arquitectónica de estos recintos, está constituida por cajones de ladrillo rellenos de tierra compactada, que forman los ejes de muro sobre los cuales se desplanta un recinto edificado con mampostería de ladrillo con doble crujía, siendo la crujía exterior la que forma el vestíbulo, mientras que la del fondo conserva al centro, los restos de un santuario miniaturizado que albergaba una escultura del personaje sepultado. Estos basamentos presentan al frente una escalera frontal, la cual cierra la entrada a la cripta funeraria que fue edificada en dirección longitudinal al eje del edificio que lo oculta. De este tipo de arquitectura destacan en Comalcalco los recintos funerarios de los Templos IV, V y IX, los cuales fueron saqueados antes de su descubrimiento, como es apreciable en las litografías del francés Dessiré Charnay, donde las construcciones que él identifica como Torre 2, ya mostraba en 1880 la entrada al recinto funerario completamente abierta. **Figura 6. Corte transversal y alzados del Templo IV.**

3. El último sistema constructivo empleado en Comalcalco y el mayormente utilizado desde sus etapas primarias, consiste en la edificación de plataformas piramidales, elaboradas con núcleos de tierra compactada y modelada, la cual fue recubierta con gruesos aplanados de cal, tal y como lo evidencia la enorme plataforma de desplante en donde se asientan todas las construcciones palacie-

gas de la Gran Acrópolis. En el remate de la Gran Acrópolis se localiza el espacio arquitectónico más importante del sitio identificado como El Palacio, cuyo nombre corresponde a una gran estructura con múltiples construcciones interconectadas, las cuales fueron remodeladas, modificadas y construidas sobre una base piramidal situada en la parte central del sitio, su nombre se vincula con la conjunción de patios, crujías, altares y estanques.

El Palacio es un recinto formado por dos crujías paralelas que ocupan una longitud de 80 metros y un ancho total de 8.50 m. La altura de los muros en pie alcanza los nueve metros, no obstante, en su época de esplendor la construcción tuvo varios metros más si se considera, que el techo está incompleto y en consecuencia su remate o crestería. Al respecto, es necesario mencionar que si bien los edificios de Comalcalco no conservaron sus cresterías in situ, es un hecho que las tenían, ya que en muchos de los ladrillos decorados del sitio, los artesanos realizaron fieles dibujos de éstas y en las excavaciones de la Temporada 2010 en este frente de exploración se recuperaron varios sillares que aun se encuentran empotrados en las trabes de la techumbre del Palacio, evidenciando con ello su existencia. **Figura 7. Derrumbe y sillares de las cresterías del Palacio in situ.**

Estas excavaciones, en el sector oeste del Palacio, también mostraron que la gran mayoría del volumen constructivo que existe tanto en los taludes como las escalinatas de ascenso al vestíbulo principal del edificio, están elaborados con núcleos de tierra compactada y modelada, los cuales fueron recubiertos con gruesos aplanados de cal para hacerlos más resistentes al intemperismo. Destaca en el contexto excavado recientemente, el espesor de los aplanados de cal aplicados en determinados lugares de las fachadas del edificio, los cuales hemos identificado como "etapas de mantenimiento preventivo", ya que las remodelaciones al inmueble se han podido reconocer por la aplicación de núcleos de tierra compactada y modelada, los cuales fueron nuevamente recubiertos con gruesos aplanados de cal, como es posible observar en las imágenes que ahora vemos.

Otra de las construcciones palaciegas en la Gran Acrópolis, es la Estructura 4 la cual ha sido identificada como una "Popol nah" o "casa del consejo", cuya función fue el resguardo de los atavíos rituales de las danzas ceremoniales, los instrumentos musicales, además de ser un sitio para la reflexión y la enseñanza de música y danza.

La estructura 3 es el basamento piramidal más alto de la Acrópolis, en éste existió un edificio que combinó la construcción de mampostería de núcleos de tierra compactada y modelada con la construcción de edificaciones de ladrillo situadas en la cima de las anteriores. Su ubicación corresponde al punto de observación más alto de Comalcalco, desde donde era posible observar el arribo de las embarcaciones a los atracaderos de la ciudad. La cima de la Gran Acrópolis fue un espacio de acceso restringido, donde la élite tenía a su disposición áreas diversas para realizar diferentes funciones. Además de los espacios dedicados a la vivienda, al culto, al enterramiento de sus prójimos, había también patios, contenedores de agua y estanques para usos múltiples, localizados entre las construcciones palaciegas, que sirvieron de recreo para sus usuarios.

La conservación de inmuebles y la cal de concha de ostión

Los constructores de Comalcalco como en todo

Mesoamérica, hicieron un uso extensivo de la cal, para la elaboración de morteros de gran calidad para el mamposteo de ladrillos, para el recubrimiento de toda su arquitectura, así como para la obtención de diversas pastas de cal con distintas calidades y cualidades que les permitieron modelar con gran destreza, las esculturas y bajorrelieves que adornaban los edificios de Comalcalco. La producción artesanal de cal de concha de ostión y de piedra que se hacen en la actualidad, tienen su antecedente en la época prehispánica, tal y como se evidencia en la costa tabasqueña y otros sitios del área maya, repitiendo una antigua técnica. Aunque en las lagunas costeras cercanas a Comalcalco, al presente sólo se emplea ocasionalmente para efectuar la milenaria *nixtamalización* del maíz, y desde 1993, para la restauración arqueológica de inmuebles que realiza el PAC en Comalcalco[1].

Las acciones de conservación en Comalcalco iniciadas en 1993 con la participación interdisciplinaria de especialistas en morteros de cal, aunada a la preparación, aplicación y seguimiento del comportamiento de diferentes mezclas de morteros de cal de concha de ostión, ha redundado en un notable progreso en las acciones de restauración, en contraste con aquellas utilizadas en el pasado, que privilegiaron el uso intensivo de cemento, polvo de mármol, polímeros, varillas, así como ladrillo industrial, que han mostrado su ineficacia al paso del tiempo, creando serios problemas de conservación como se observa en varios edificios intervenidos en el pasado.

Las acciones de conservación efectuadas hasta ahora, se orientan a la salvaguarda y mantenimiento de la arquitectura de tierra de Comalcalco, consistente en su excavación, consolidación y restitución volumétrica y arquitectónica[2]. Recurriendo al uso de morteros y pastas de cal artesanal de concha de ostión, que han demostrado de forma indiscutible su eficacia. La investigación realizada a detalle en los materiales y sistemas constructivos, ha permitido descubrir que la arquitectura conformada por núcleos de tierra compactada, al estar protegidos por gruesos aplanados de cal, permiten que el interior de las construcciones "transpire" durante el día los excedentes de humedad captados por capilaridad durante la noche, evitando con ello el colapso de los edificios por mantener grandes cantidades de agua al interior. En cambio, al sellar las superficies de estos núcleos con capas de cemento gruesas, la humedad permanece al interior del edificio, originando que de forma paulatina se desintegren las subestructuras del inmueble intervenido, quedando en pie el molde del cemento aplicado en la superficie.

Comentario final

Es importante mencionar que los estudios interdisciplinarios, conducentes al análisis de los sistemas constructivos usados por los arquitectos prehispánicos, han hecho posible mejorar los procesos de restauración y conservación arquitectónica efectuados en Comalcalco, disminuyendo copiosamente los costos de mantenimiento mayor, restauración y conservación de la arquitectura. Sin embargo la revalorización de técnicas constructivas tradicionales no resulta suficiente si no existe un compromiso institucional para la conservación del patrimonio cultural inmueble.

Para concluir, en la temporada 2010, los

1 Es importante comentar que el PAC adquiere esta cal sobre pedido, pues no es común su utilización. Además, durante la investigación de su manufactura, ha sido posible registrar algunas creencias tradicionales muy interesante ligadas con ésta (ver Gallegos y Armijo 2009).

2 En donde se hace necesaria la integración de un elemento para asegurar la conservación.

sondeos en la fachada oeste de la Gran Acrópolis permitieron descubrir más de diez etapas constructivas de esta sección del edificio. Todas ellas compuestas de tierra compactada y aplanados de estuco, comprobando la hipótesis de que la arquitectura del sitio es predominantemente de tierra y sólo algunos edificios erigidos con ladrillo.

En una de estas remodelaciones, se encontró sobre una banqueta la representación de un ave y dos dibujos arquitectónicos que constituyen los primeros grafiti de este tipo en el sitio.

Bibliografía

Abrams,Elliot M.

1996 "The Evolution of Plaster Production and the Growth of the Copan Maya State". *Arqueología Mesoamericana Homenaje a William T. Sanders* II. A.G. Mastache, J.R. Parsons, R.S. Santley y M.C. Serra (coordinadores), pp. 193
208, INAH, México.

Andrews, George F.

1989 *Comalcalco Tabasco*, Mexico. Maya Art and Architecture. Labyrinthos, USA.

Armijo Torres, Ricardo

1997 "Proyecto Arqueológico Comalcalco 1993-1994: Avances y propuestas". *Los Investigadores de la Cultura Maya* 5: 167-183. UAC, México.

2000 "Comalcalco, Tabasco". *Patrimonio de Todos*, tomo VII: 106-109. CNA-INAH-Espejo de Obsidiana, México.

2003 "Comalcalco, una antigua ciudad maya de ladrillos". *Arqueología Mexicana* No. 61: 30-37.

2004 "Comalcalco, una antigua ciudad maya de ladrillos". *Grandes Culturas de Tabasco*, pp. 30-35, Editorial Raíces Gobierno del Estado de Tabasco, México.

2005 "Comalcalco, comercio y organización político territorial en la región noroccidental de la Chontalpa", ponencia presentada en el 2ª *Congreso Internacional de Cultura Maya*, 13 al 19 de marzo, FAUADY, Mérida, Yucatán.

2006 "Comalcalco ¿Puerto de intercambio?", ponencia presentada en el *Coloquio Interno del Doctorado en Antropología*, ENAH, del 5-8 de junio del 2006, Cuicuilco, México.

Armijo Torres, Ricardo, Laura A. Castañeda y Carlos Varela

2008 "La arquitectura de Comalcalco a través de sus ladrillos". *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, pp. 1383-1394. IAH, Asociación Tikal, Guatemala.

Armijo Torres, Ricardo y Miriam Judith Gallegos Gómora

2001 *Ladrillos decorados, Comalcalco Tabasco*, mini guía, INAH, México.

2004 *Comalcalco, Tabasco*, mini guía, INAH, México.

2006 "Comalcalco". *Olmecas y mayas. Tabasco y la zona arqueológica de Palenque*, pp. 20-29. Azabache, México.

2006a "Ritos y ceremonias de la población prehispánica de Tabasco a través de la iconografía". *Los Investigadores de la Cultura Maya 14* (II): 491-499. UAC, México.

2007 "Joy'Chan, la ciudad de ladrillo". *Anales de Arqueología 2005*, pp. 23-28. CNA-INAH, México.

2008 "Una visión de Comalcalco a través de sus investigaciones científicas". *Los Investigadores de Mesoamérica* 11: 23-60. UAC, México.

Armijo Torres, Ricardo, Miriam J. Gallegos y Socorro Jiménez

2005 "La cerámica de pasta fina de Comalcalco, Tabasco y su periferia: temporalidad y relaciones culturales". *Los Investigadores de la Cultura Maya 1*, Tomo II: 189-208. UAC, México.

Armijo Torres, Ricardo, Miriam J. Gallegos y Marc U. Zender

2000 "Urnas funerarias, textos históricos y ofrendas en Comalcalco". *Los Investigadores de la Cultura Maya 8*: 312 323. UAC, México.

Armijo Torres, Ricardo y Rutilo Hernández Sastré

1997 "Estudio preliminar de la fauna arqueológica de la Gran Acrópolis de Comalcalco". *Los In-*

vestigadores de la Cultura Maya 6*, Tomo I: 120-131. UAC, México.

Armijo Torres, Ricardo y Yazmín Millán Ruíz
1998 "Terminología arquitectónica y uso de espacios en la Gran Acrópolis de Comalcalco, Tabasco". *Memoria del Tercer Congreso Internacional de Mayistas*. Vol. I: 189-206.CEM-UNAM-UQR, México.

Armijo Torres, Ricardo y Carlos Varela S.
2009 "El escenario geográfico de Comalcalco: una recreación a través de las fuentes históricas, los materiales arqueológicos y los estudios ambientales". *Los Investigadores de la Cultura Maya 17*, Vol. II: 55-67. UAC, México.

Armijo Torres, Ricardo, Marc U. Zender y Miriam J. Gallegos
2000 "La Urna Funeraria y el diario de Aj Pakal Tahn, Sacerdote de Comalcalco durante el clásico". *Temas Antropológicos*, Vol. 22, No. 2: 242-254.

Blom, Frans y Oliver La Farge
1986 *Tribus y templos*, Colección Clásicos de la Antropología No. 16:137-192, INI-México.

Charnay, Désiré
1887 *The ancient cities of the new world being voyages and explorations in Mexico and Central America from 1857-1882*. Harper & Brothers, Franklin Square, New York.

Gallegos Gómora, Miriam Judith
1997 "Forma, materiales y decoración. La arquitectura de Comalcalco". *Los Investigadores de la Cultura Maya 5*: 212-232. UAC, México.

2006 "Actividades, vestimenta y rango social de los hombres a través de las representaciones artísticas en Comalcalco, Tabasco, México". *Memorias del XIX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, pp. 503-510. IAH-Asociación Tikal, Guatemala.

2009 "Las figurillas de Chichicapa: producción, representaciones y asociación de materiales en una unidad habitacional del Clásico maya en Tabasco". *Los Investigadores de la Cultura Maya XVIII-2008*. Tomo II: 45-54. UAC, México.

2009[a] "Manufactura, iconografía y distribución de figurillas en Comalcalco, Tabasco, México". *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2008*, pp. 963-973. J.P. Laporte, B. Arroyo y H.E. Mejía (editores). IAH-Asociación Tikal, Guatemala.

Gallegos Gómora, Miriam Judith y Ricardo Armijo Torres
2004 "La corte real de Joy' Chan a través de las mujeres, hombres y dioses de barro. Estudio preliminar de género". *Los Investigadores de la Cultura Maya 12*, Tomo II: 304-318. UAC, México.

2005 "La cerámica de Tabasco durante el Clásico". *La producción alfarera en el México antiguo*, Colección Científica 495 (II): 505-560. INAH, México.

2005a "Sistemas constructivos y materiales en la arquitectura de Comalcalco, Tabasco". *Quaderni di Thule. Rivista italiana di studi americanistici,* Centro Studi Americanistici Circolo Amerindiano y Universidad Veracruzana, volumen III/2: 391-398. Perugia, Italia.

2006 "El problema del impacto socio urbano en sitios prehispánicos de Tabasco: el caso de Jonuta y Comalcalco". *Memorias II Anuario de Investigación sobre conservación, historia y crítica del patrimonio arquitectónico y urbano*, Blanca Paredes (coordinación y edición), pp. 75-79. UADY, México.

2008 "Iconografía bélica en sitios arqueológicos de Tabasco". *Expedición. Historia y Antropología* 2: 131- 144, CONACULTA-INAH-Centro Campeche, México.

2009 "El patrimonio inmaterial de las poblaciones costeras de Tabasco y su entorno medioambiental: la producción artesanal de cal". *Las artesanías mexicanas. Memoria del III Coloquio nacional de arte popular*, pp. 87-98, COVAP-Gobierno del Estado de Veracruz, México.

2009a "Ornamentación, localización y significado de los ladrillos decorados de Comalcalco, Tabasco, México". *Los grafitos mayas*, Gaspar Muñoz y Cristina Vidal (editores), pp. 59-76. Universidad Politécnica de Valencia, España.

Gallegos Gómora, Miriam J. Ricardo Armijo y Claudio Charosky
2008 "Figurillas y representaciones de enanos en el mundo prehispánico maya". *Los Investigadores de la Cultura Maya 16*: 233-254. UAC, México.

Gómez Ortiz, Almudena y Ricardo Armijo Torres
2003 "Estudio preliminar de las condiciones de vida en el sitio arqueológico de Comalcalco, Tabasco". *Los Investigadores de la Cultura Maya. 11*: 447-453. UAC, México.

Hernández Sastré, Rutilo
1997 *Análisis del material arqueozoológico procedente de las excavaciones de la zona arqueológica de Comalcalco, Tabasco, México*. Tesis de licenciatura en Biología. UJAT, México.

Hansen, Eric F. y Carolina Castellanos
2005 "Consideraciones para la definición de estrategias para la conservación de relieves y frisos en estuco en la región Maya". *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, *2004*, J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía (editores), pp. 576-584. IAH-Asociación Tikal, Guatemala.

Hansen, Eric F. y Carlos Rodríguez
2002 "Los comienzos de la tecnología de la cal en el mundo Maya: innovación y continuidad desde el Preclásico Medio al Clásico Tardío en Nakbé, Petén, Guatemala". *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2001*, J.P. Laporte, H. Escobedo y B. Arroyo (editores), pp.183-187.IAH-Asociación Tikal, Guatemala.

Incháustegui, Carlos
1985 *Los chontales de Centla. El impacto del proceso de modernización*, Gobierno del Estado de Tabasco, México.

1987 *Las márgenes del Tabasco chontal*, Gobierno del Estado de Tabasco, México.

Lewenstein, Suzanne
1998 "La lítica tallada de Comalcalco, Tabasco. Aspectos tecnológicos y culturales". *Memoria del Tercer Congreso Internacional de Mayistas*. Vol. I: 215-228, CEM-UNAM-UAQR, México.

Lewenstein, Suzanne y Michael Glascock
1997 "Presencia del altiplano en la región de Comalcalco". *Los Investigadores de la Cultura Maya 5*:205-211. UAC, México.

Littmann, Edwin R.
1957 "Ancient Mesoamerican Mortars, Plasters, and Stuccos: Comalcalco, Part I". *American Antiquity* XXIII (2):135-140.

1958 Ancient Mesoamerican Mortars, Plasters, and Stuccos: Comalcalco, Part II". *American Antiquity* XXIII (3): 292-296.

Martínez Guzmán, Lourdes
1973 *Poblamiento, arquitectura y ornamentación de Comalcalco, Tabasco*. Tesis de licenciatura en Arqueología, UADY, México.

Navarrete, Carlos
1967 "Los ladrillos decorados de Comalcalco, Tabasco". *Boletín INAH* 27:19-25.

Nigh, Ronald
1990 "La cal de ostión". *Cultura Sur* 6: 26-28.

Peniche Rivero, Piedad del Carmen
1973 *Comalcalco, Tabasco. Su cerámica, artefactos y enterramientos*. Tesis de licenciatura en Arqueología. UADY, México.

Pérez Campa, Mario y Francisco Cuevas Reyes
1992 *Informe técnico parcial de las excavaciones en el Templo IIIA de Comalcalco, Tabasco*, Informe en Archivo del Consejo de Arqueología del INAH, México.

Piña Chan, Román
1960 *Informe sobre las primeras investigaciones de la zona arqueológica de Comalcalco, Tabasco*. Informe en Archivo Técnico INAH, México.

1960a *Exploraciones arqueológicas en Comalcalco, Tabasco*. Informe en Archivo del Consejo de Arqueología del INAH,
México

Romero, H. Pedro
1926 "Expedición a Chiapas y Tabasco. Año de 1892". *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 4ª época, Vol. IV (4):459-477, México.

Schreiner, Thomas P.
2001 "Fabricación de cal en Mesoamérica: implicaciones para los mayas del Preclásico en Nakbé, Petén". *XIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2000*, J.P. Laporte, A.C. de Suasnávar y B. Arroyo (editores), pp. 405-418, IAH-Asociación Tikal, Guatemala.

2003 "Aspectos rituales de la producción de cal en Mesoamérica: evidencias y perspectivas de las tierras bajas mayas". En *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2002*, J.P. Laporte, B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (editores), pp. 480-487. IAH-Asociación Tikal, Guatemala.

Zender, Marc U., Ricardo Armijo y Miriam J. Gallegos
2001 "Vida y Obra de Aj Pakal Tahn, un sacerdote del siglo VIII en Comalcalco, Tabasco, México". *Los Investigadores de la Cultura Maya 9*:386-398. UAC, México.

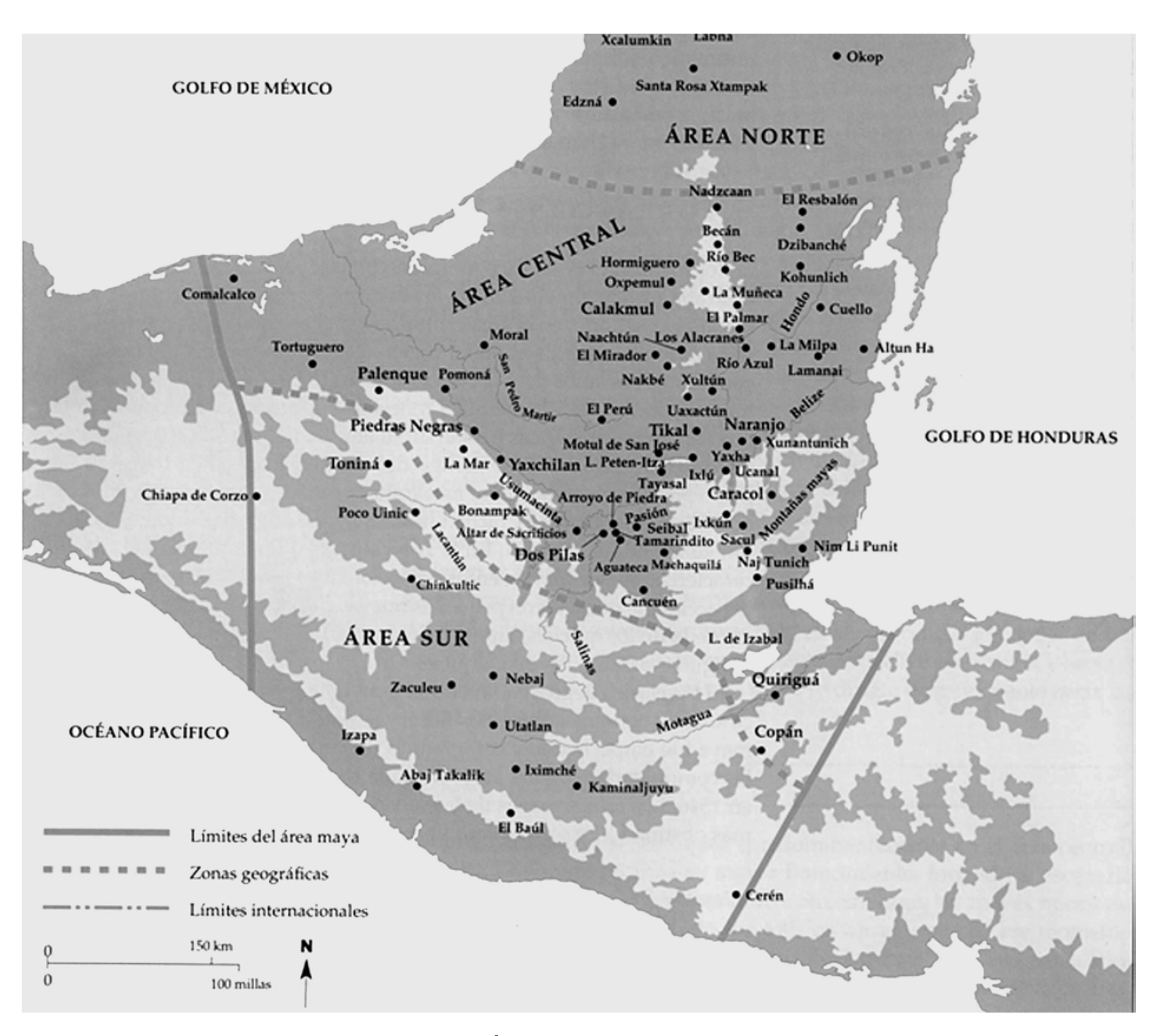


Figura 1. Plano del área maya de Martin y Grube, 2002

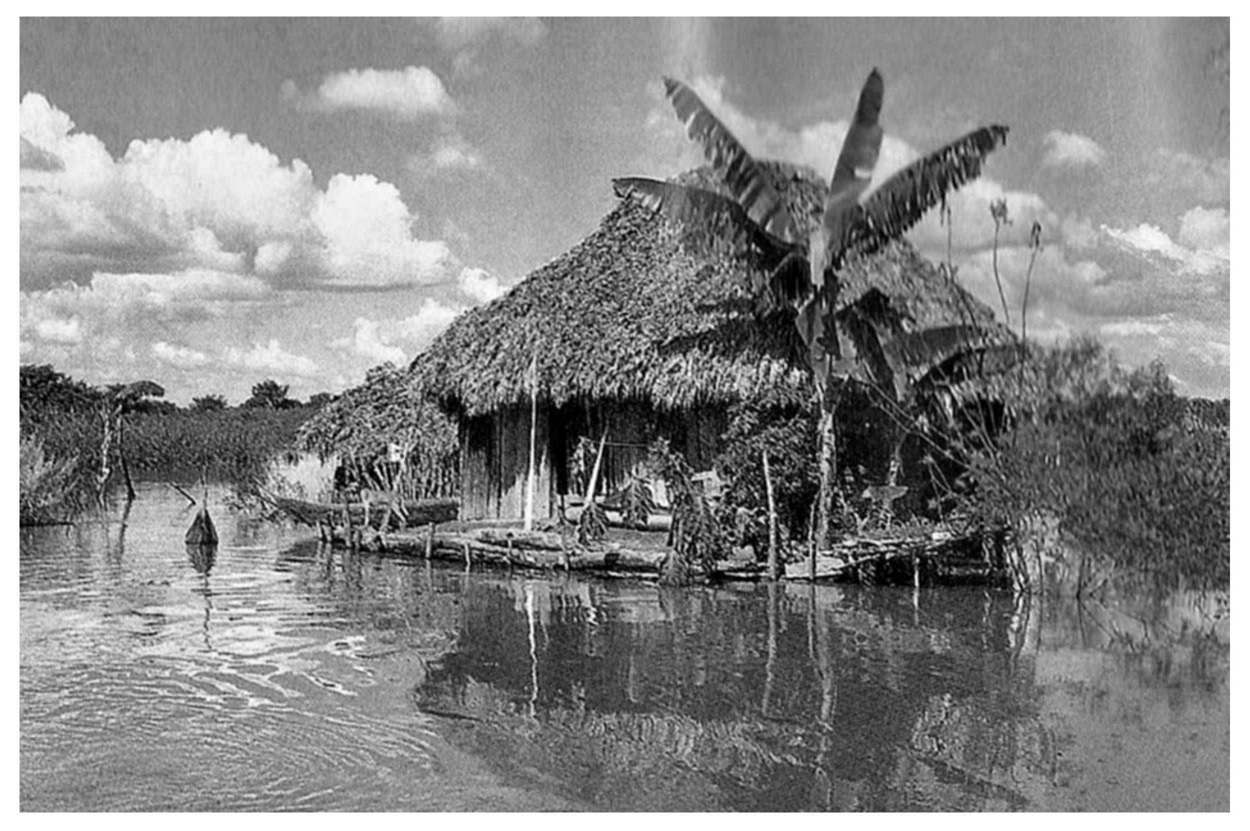


Figura 2 .Casa en el agua en los manglares de Mecoacán



Figura 3. Foto aérea de la plaza norte en primer plano y al fondo la gran acrópolis



Figura 4. Escultura arquitectonica procedente del palacio

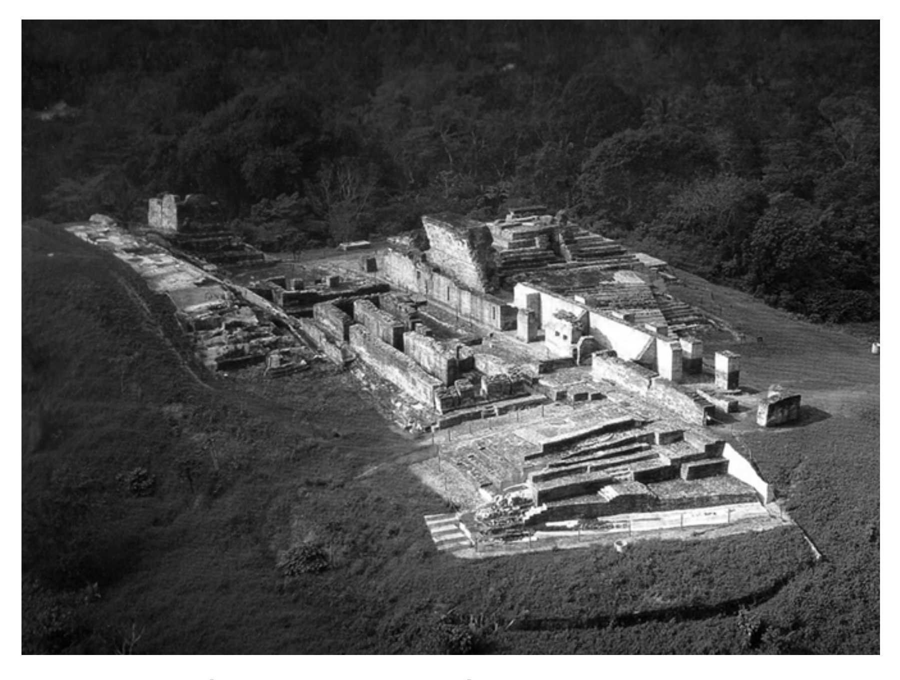


Figura 5. Foto aérea de la gran acrópolis vista de noreste a suroeste

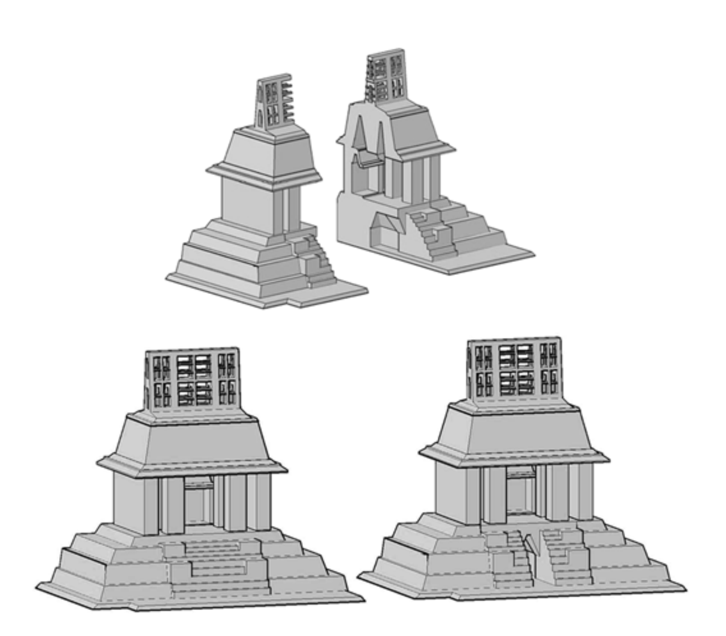


Figura 6. Corte transversal y alzados del edificio funerario del templo iv



Figura 7. Sillares de las cresterías del palacio in situ



CARÁCTER DE LA IDENTIDAD FEMENINA DURANTE EL FORMATIVO MEDIO Y EL CLÁSICO TARDÍO EN TABASCO: UN CONCEPTO Y DOS SIGNIFICADOS

Miriam Judith Gallegos Gómora

Capítulo III

●●●

CARÁCTER DE LA IDENTIDAD FEMENINA DURANTE EL FORMATIVO MEDIO Y EL CLÁSICO TARDÍO EN TABASCO: UN CONCEPTO Y DOS SIGNIFICADOS

Miriam Judith Gallegos Gómora
Instituto Nacional de Antropología e Historia-Tabasco

Resumen

Si se considera que las figurillas antropomorfas fueron utilizadas en la conformación de la identidad social entre las diferentes culturas mesoamericanas, entonces, pudieron constituir un patrón sobre cómo se distinguía cada género, además de ser la materialización respecto a cómo se veía a sí misma la gente. En este texto se analiza y explica la representación de ciertos caracteres sexuales o la desnudez de las figurillas femeninas en sitios como La Venta –situado cronológicamente hacia el Formativo Medio-, en contraste con el ocultamiento del área genital y la presencia de una vestimenta rica y variada en piezas de sitios pertenecientes al Clásico Tardío dentro del territorio que ocupa en la actualidad el estado de Tabasco.

Introducción

Dentro del territorio tabasqueño es factible reconocer tres tradiciones alfareras productoras de figurillas antropomorfas. Los marcadores que distinguen a cada una son: a) tecnología de manufactura; b) temporalidad y distribución espacial de las piezas; y c) representación y atavío de la figuras.

La primera tradición se desarrolló con énfasis hacia el oeste del estado, principalmente

durante el período Formativo Medio. Son piezas modeladas, de cuerpos sólidos y huecos. En su mayor parte las figuras de ambos sexos presentan escasa o nula vestimenta. Los materiales característicos de esta tradición son las colecciones de San Andrés y La Venta, sitios identificados con la cultura olmeca (Derilo 2004; Follensbee 2000, 2009; Gallegos 2009b). La segunda tradición corresponde al Clásico Tardío. En esta etapa ocurre la mayor presencia de figurillas en el mundo maya. Hechas principalmente en molde, muchas funcionaban además como instrumentos musicales. En todas las figuras antropomorfas se representaron individuos vestidos y con ornamentos, siendo raras las piezas de personajes con genitales expuestos. Varios sitios de la cultura maya en territorio tabasqueño produjeron este tipo de figuras, entre los cuales destacaron Jonuta y Comalcalco. La última tradición –escasa y localizada en asentamientos costeros-, utilizó moldes para representar predominantemente mujeres jóvenes, que sólo portan enredo y algunos adornos, en una pose estática con los brazos sobre el vientre (Armijo y Gallegos 1997; Gallegos 2007, 2009, 2009a, 2009b, 2010; Gallegos y Armijo 2004, Rands y Rands 1965).

Las figurillas de barro constituyen la expresión material de cómo debía verse la gente, de la forma en que ésta manipulaba su cuerpo, pero son especialmente la representación del concepto que cada cultura tenía sobre la sexualidad, el cuerpo, el género y la edad en determinado tiempo y espacio. Al estudiarles es factible proponer una explicación a la desnudez predominante de las figurillas femeninas olmecas del Formativo, en contraste con las piezas de mujeres mayas del Clásico Tardío que invariablemente portan un enredo ocultando el pubis o bien se representan ricamente ataviadas cubriendo el cuerpo entero. La marcada diferencia entre ambas tradiciones ejemplifica el carácter flexible de los elementos distintivos de la identidad femenina a lo largo del tiempo (Hall 2003). Las mujeres y hombres retratados a escala, conformaron así una descripción *emic* sobre la manera en se autodefinieron en dos momentos de la historia prehispánica (Gallegos 2009b), y quienes también puntualizaron los elementos del cuerpo o su atavío que eran más significativos en su sociedad.

Identidad, género y vestimenta en el mundo prehispánico

Para analizar las figurillas olmecas y mayas de sitios tabasqueños, en este trabajo se parte de la definición de que la identidad es el resultado de las acciones efectuadas por los individuos en ciertas posiciones de acuerdo a diferentes variables como lo son la etnia, el sexo o la edad, en un momento y lugar específicos. De ahí que la identidad constituya un proceso continuo de construcción y reconstrucción donde el individuo se identifica y siente parte de un grupo (Houston, Stuart y Taube 2006: 51; Joyce 2006; Meskell y Preucel 2007:122; Tajfel 1980; Valera 1997). Mientras que el género es una construcción simbólica, que incluye los atributos asignados socialmente a las personas a partir de su sexo -como ciertas características físicas, biológicas, sociales o culturales- (Lagarde 1996: 13-38).

Considerando lo anterior, las figurillas de barro que hasta hace dos décadas –e incluso menos- sólo eran vistas como el reflejo de “cultos a la fertilidad”, centrados en los cuerpos de las imágenes (Joyce 2007: 89-90), hoy en día permiten ampliar nuestro conocimiento sobre la identidad femenina o masculina concebida por la sociedad que las manufacturó y utilizó en determinado momento. Sociedad que también

señaló normas de comportamiento de los individuos, marcó el tipo de vestimenta de acuerdo a los géneros, roles sociales o edad, y estableció cierto tipo de transformaciones del cuerpo a través del arreglo del cabello, la decoración de la piel, la modificación de la estructura física, o mediante la adición de múltiples adornos, haciendo que el cuerpo de la gente, o de sus imágenes a escala, conformaran un campo de significados (Gallegos 2010; Joyce 1998: 147-165). Para validar esta premisa se analizan a continuación las características de las figurillas con representaciones femeninas manufacturadas en dos tiempos de la historia prehispánica de Tabasco.

La identidad femenina en figurillas olmecas de Tabasco: características

"*If figurines really were a medium for active constructions of social identity, then the stereotypes represented in figurine assemblages can provide important clues about what was talked about, and what was not, in conversations about social identity* … (Lesure 1997: 229, refiriéndose a las figurillas del Formativo en Chiapas).

Resumiendo los resultados sobre investigaciones de figurillas fechadas para el período Formativo dentro del territorio de Tabasco (Armijo y Gallegos 1997; Derilo 2004; Drucker 1952; Follensbee 2000; Gallegos 1990, 2009b; Piña Chan 1982; Piña Chan y Cobarruvias 1964; Sisson 1976), es evidente que los antiguos habitantes de sitios como La Venta y San Andrés, así como en los asentamientos identificados por Sisson (1976) en el occidente de Tabasco, modelaron tres tipos de figuras antropomorfas: femeninas, masculinas y asexuadas, a las cuales asignaron cierta clase de elementos -que si bien no son tan marcados como en las figurillas mayas de períodos posteriores-, si intentaban hacer una diferenciación de género. Como bien lo señaló Rosemary Joyce (2002: 88) cuando la gente del Formativo comenzó a transformar su cuerpo añadiendo adornos, haciendo ciertos peinados y cortes de cabello, o portando determinadas prendas, iniciaron las prácticas específicas de embellecimiento, de diferenciación de género y se evidencia una sexualidad competitiva.

Las características generales de las figurillas femeninas del Formativo Medio (900-300 a.C.) es que éstas son más abundantes durante este período respecto al anterior. Son piezas modeladas y sólidas, con imágenes más realistas que las masculinas y que generalmente representan mujeres jóvenes. Se identifican por la presencia de una cadera y muslos anchos que contrastan con la cintura angosta. Su vestimenta -a diferencia de las figurillas masculinas-, suele ser poca o nula. Cuando aparece algún tipo de ropa, la prenda característica es el mandil púbico, pero también se observan cinturones, faldas cortas, bandas sobre los senos y una especie de chalinas. Posiblemente en este momento la manufactura textil era escasa, y se utilizaban más las prendas de fibras naturales con las que incluso pudieron ataviarse las figurillas (Follensbee 2000: 37; Gallegos 2009b). Ejemplo de lo anterior es una figura femenina del Formativo Medio encontrada en el Valle de Maltrata, Veracruz. A la pieza, modelada en barro, le fue añadida mediante pastillaje una especie de faldilla de hojas. Por su estilo recuerda materiales del Altiplano Central (Lira 2005: 812-821).

Durante el Formativo Medio el cabello se peinaba recogiéndolo hacia la nuca, o en moños sobre la parte alta del cráneo e incluso parece haber sido entretejido con listones, fibras o tiras de cuero. Algunos autores (Follensbee 2000) han sugerido que ciertas piezas femeni-

nas muestran rapados totales y parciales, lo que no coincide con ejemplares contemporáneos de Oaxaca o sitios del Altiplano como Tlatilco y Las Bocas, donde un rasgo principal es el cabello de las figuras femeninas. Por lo que es factible que la identificación sea errónea y más bien correspondan a figurillas masculinas o asexuadas, de acuerdo a la presente autora.

La forma común de representar a las mujeres en el Formativo Medio era solas, de pie o sentadas, generalmente con las piernas abiertas. Sólo algunas sostienen a un infante entre los brazos o representan la escena de un alumbramiento. Nunca aparecen junto a otra persona o deidad. La edad representada con mayor frecuencia es la de mujeres jóvenes, algunas en etapa de lactancia con busto prominente. De acuerdo a lo anterior, resulta evidente que uno de los temas de interés en el Formativo Medio fue retratar a la mujer joven, cuyo arreglo personal –cabello, pendientes, orejeras, tocados-, eran socialmente de mayor importancia que la vestimenta que cubría los cuerpos. Destacar los cráneos y el arreglo de las cabezas, constituyó desde el Formativo un rasgo fundamental que se ha identificado como una concepción mental de que esta parte del cuerpo era la manifestación esencial del individuo, de su personalidad, del ser (Houston, Stuart y Taube 2006: 68-70). Figuras 1 y 2.

Por otro lado, la indumentaria, además de ser escasa o nula, aún no tenía el significado social que le otorgarían los mayas, ni por supuesto el valor económico que alcanzarían los textiles entre los mexicas durante el Posclásico.

La identidad femenina en figurillas mayas de Tabasco

"*…The Maya had a sense of gender paralelism; they belived that male and female were complementary aspects, both of which were necessary for all creation… however the Maya sense of gender … certainly was limited*" (Sigal 2000:23)

En los asentamientos mayas del Clásico Tardío, la variedad de la vestimenta, las diferentes edades en que la mujer fue representada, o su asociación con otros personajes, deidades, animales y objetos, son datos que permiten descubrir los parámetros culturales establecidos por esta cultura respecto a la identidad femenina en la sociedad, esto es la forma en cómo era vista la mujer y los roles comunes que desempeñaba en ésta. El *corpus* de figurillas femeninas muestra con frecuencia la representación de mujeres de la elite (identificadas como tales por su atavío), así como jovencitas, siendo poco frecuentes las imágenes de ancianas o la representación de parturientas, enanas o mujeres con alguna deformación. Esto último es interesante porque sí es frecuente encontrar figurillas de enanos y seres con joroba o tumores en el pecho, identificados como masculinos por el braguero y la complexión física. Quizá la omisión de representar mujeres enfermas se relaciona con su papel fundamental en la reproducción, de ahí que fuese importante retratarlas sanas.

En este período de mayor complejidad social se representaron a escala mujeres en poses estáticas –sentadas o de pié. Otras reflejaron a la mujer en actividades productivas, preparando alimentos, sirviendo comida o elaborando textiles en telares de cintura. Algunas más reflejan actividades domésticas como el cuidado de infantes y animales o entablillando la cabeza de un infante. Otro tipo de representación fueron las escenas mitológicas donde la mujer aparece sentada junto a una deidad anciana que parece seducirla, en una escena de corte burlón, no de una mujer promiscua, sino del anciano con deseos inapropiados (Houston y Taube 2010: 44-

45; Joyce 2002a: 338-389).

Es importante señalar que invariablemente la mujer del Clásico Tardío se representa con algún tipo de prenda que le cubre la cadera, el pubis y los senos. Únicamente un tipo de figurillas de mujeres núbiles, así como las representaciones de ancianas usan un enredo dejando al descubierto su torso. El resto de figurillas femeninas portan una vestimenta que comprende como elementos básicos: enredo, *hipil*, una especie de *quechquémitl*, capas, velos, o un lienzo largo atado bajo los brazos, prendas que cubren desde el inicio del pecho hasta abajo del pubis y las nalgas.

Este ropaje fue hecho con telas de diferente trama, grosor y distintos tipos de decoración, elementos que en sí mismos conformarían –como ocurre hoy día- una expresión cultural de importancia para expresar y reforzar valores subyacentes, relaciones y significados (Hamilton y Hamilton 1989) de la cultura maya del Clásico Tardío. La vestimenta era útil para distinguir grupos y caracterizarlos. Figuras 3 y 4.

Por otro lado, el cabello de la mujer maya tenía un valor cultural significativo y comenzaba a ser manipulado desde joven, cuando las madres lo peinaban a sus hijas con uno o dos moños sobre la cabeza como lo afirmó Landa para el inicio de la Colonia (Landa 1978: 57). De nueva cuenta es necesario destacar que el grupo de mujeres jóvenes y las ancianas que sólo usan enredo muestran poca atención en el arreglo de la cabeza. Las jóvenes tienen el cabello suelto, ocasionalmente adornado con una diadema y portan orejeras. Las ancianas, sólo recogían y ataban el cabello en la nuca, mientras que su único ornamento eran un par de orejeras. En cambio, la mujer adulta siempre muestra la cabeza adornada con un cabello peinado o recortado de formas variadas, entremezclado con listones, cuentas o cubierto con tocados, además lleva orejeras y collares cortos en el cuello. Es en estas figurillas donde se registra también el adorno corporal de la mujer: tatuajes en el rostro y cuerpo así como modificaciones en la dentadura. Algunas mujeres llevan objetos entre las manos tales como abanicos, pequeñas bolsas o incensarios.

Si bien la función primaria de la vestimenta fue proteger el cuerpo, en el Clásico Tardío se convirtió en un importante referente de la identidad. Es cierto que resguardaba el cuerpo del clima y el entorno, pero también ocultaba los genitales del individuo, aunque simultáneamente proyectaba información que identificaba el género del portador. La vestimenta junto con el arreglo corporal eran elementos relacionados estrechamente con la caracterización de ser mujer en aquel entonces (Gallegos 2010).

Comentarios finales

Una coincidencia que emerge entre las figurillas femeninas del Formativo Medio y las correspondientes al Clásico Tardío, es la importancia de la representación y arreglo de la cabeza del individuo. Aunque de facciones toscas, con poca atención en el detalle del rostro, las figurillas del Formativo muestran una variedad de arreglos del cabello y adorno de la cabeza. Por su parte, las figurillas del Clásico exhiben una compleja decoración lograda por cortes de cabello, peinados, tocados, orejeras, diademas, escarificación, mutilación dental o pintura. El énfasis de resaltar la cabeza ha sido sugerido por Houston, Stuart y Taube (2006: 68-72) como una idea común entre los mayas y otros pueblos mesoamericanos, de que la cabeza o el rostro eran vistos como una manifestación esencial del cuerpo y significante de la identidad del personaje. Pero además entre los mayas, el arreglo del cráneo y el cuerpo de las adultas jóvenes –como ocu-

rre aún ahora en muchas comunidades mayas tradicionales-, es importante por su atractivo sexual, durante la etapa en que ellas son más fértiles.

Sin embargo, al observar otras porciones del cuerpo en las figurillas del Formativo, es evidente la importancia que también tuvo el distinguir la cadera y los muslos anchos, así como mostrar algunos ornamentos como espejos, pendientes collares y pintura aplicada directamente o con sellos (como lo ejemplifican piezas del Formativo en diferentes regiones de Mesoamérica). Este énfasis en la silueta del cuerpo y el arreglo personal ocurría en las mujeres adultas jóvenes como lo muestran las figurillas tabasqueñas del Formativo Medio y los esqueletos femeninos de sitios contemporáneos como Tlatilco (Joyce 2008). En dicho período aunque ya existían algunas prendas como el mandil púbico, el uso de ropa debió ser restringido pues la manufactura textil estaba comenzando, lo que explicaría la importancia que tenía entonces el arreglo corporal directo, tal y como acontece hasta nuestros días en grupos tribales como los *matsés* del Amazonas o los *mursi* de Etiopía (Gallegos 2009b). Las figurillas del Formativo muestran que en aquel momento ya existían prácticas y patrones de belleza específicos y complejos.

En cambio, en las figurillas femeninas mayas no se destacaba la silueta y las proporciones físicas a detalle. Tal parece que a la sociedad que las manufacturó y utilizó le era más importante diferenciar los roles sociales y jerarquía que podía tener la mujer, por lo cual la representó portando una vestimenta variada, en diferentes poses, ataviada con distintos adornos, tatuajes o pintura. Además de mostrarla en tres etapas del ciclo de vida (joven – adulta – anciana), o en actividades establecidas para su género.

Bibliografía

Armijo Torres Ricardo y Miriam Judith Gallegos Gómora

1997 "Arqueología de la ciudad de Villahermosa", *Totoj ts'aji-Testimonios*, No. 7:.10-12.

Derilo Tway, Maria B.

2004 *Gender, Context, and Figurine Use: Ceramic Images from the Formative Period San Andres Site, Tabasco, Mexico*, USA, tesis, Department of Anthropology, The Florida State University, 275 p.

Drucker, Philip

1952 *La Venta, Tabasco. A Study of Olmec Ceramics and Art*, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Bulletin 153, Washington, D.C.: United States Government Printing Office.

Follensbee, Billie J.A.

2000 *Sex and Gender in Olmec Art and Archaeology*. Ann Arbor Michigan, tesis doctoral University of Maryland, University Microfilms –UMI-AAT 9985307, 668 p.

2009 "Formative Period Gulf Coast Ceramic Figurines: the Key to Identifying Sex, Gender and Age Groups in Gulf Coast Olmec Imagery", en *Mesoamerican Figurines*, C.T. Halpering, K.A: Faust, R. Taube y A. Giguet (editoras), Gainsville: University Press of Florida, pp. 77-118.

Gallegos Gómora, Miriam Judith

1990 "Excavaciones en la Estructura D-7 en La Venta, Tabasco", *Arqueología* No. 3: 17-24.

2007 "Las jóvenes oradoras: participación de la mujer prehispánica en la religión maya", ponencia presentada en *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Ciudad de México.

2009 "Las figurillas de Chichicapa: producción, representaciones y asociación de materiales en una unidad habitacional del Clásico Maya en Tabasco", en *Los Investigadores de la Cultura Maya 11*, Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, pp. 45-54.

2009a "Manufactura, iconografía y distribución de figurillas en Comalcalco, Tabasco, México", en *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2008*, J.P. Laporte, B. Arroyo y H.E. Mejía

(editores), Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp. 963-973.

2009b "Vestidas o desvestidas, esa es la pregunta. Iconografía y contexto de las figurillas del Formativo Medio de Tabasco, ponencia presentada en el *I Congreso Nacional de Estudiantes de Arqueología*, Mérida: Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán.

2010 "Ataviando su identidad: la mujer prehispánica de Jonuta, Tabasco, México", en *Identidades y cultura material en la región maya*, Héctor Hernández y Marcos Pool (editores), México: Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 69-87.

Gallegos Gómora, Miriam Judith y Ricardo Armijo Torres
2004 "La corte real de Joy'Chan a través de las mujeres, hombres y dioses de barro. Estudio preliminar de género", en *Los Investigadores de la Cultura Maya 12* (II), Campeche: Universidad Autónoma de Campeche, pp. 304-318.

Hall, Stewart
2003 "Quien necesita identidad", en *Cuestiones de identidad cultural*, S. Hall y P. du Gai (editores), Buenos Aires: Amorrortu, pp. 13-39.

Hamilton, Jean A. y James W. Hamilton
1989 "Dress as a Reflection and Sustainer of Social Reality: a Cross Cultural Perspective", en *Clothing and Textiles Research Journal* 7 (2): 16-22.

Houston, Stephen, David Stuart y Karl Taube
2006 *The Memory of Bones. Body, Being and Experience among the Classic Maya*, Austin: University of Texas Press.

Houston, Stephen y Karl Taube
2010 "La sexualidad entre los antiguos mayas", *Arqueología Mexicana* 104, pp. 38-45.

Joyce, Rosemary
1998 "Performing the Body in Pre-Hispanic Central America", *Anthropology and Aesthetics*, pp. 147-165.

2002 "Beauty, Sexuality, Body Ornamentation and Gender in Ancient Mesoamerica", en *Pursuit of Gender*, S. Nelson y M.R. Ayalon (editores), Walnut Creek, California: Altamira Press, p. 81-92.

2002a "Desiring women: Classic Maya sexualities", en *Ancient Maya Gender Identity and Relations*, Lowell Gustafson y Amelia Travelyan (editors), Wesport: Bergin y Garvey, pp. 329-344.

2006 "La identidad social en la arqueología contemporánea", ponencia presentada en el 52 *Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla: Universidad de Sevilla-ICA.

2007 "Embodied Subjectivity: Gender, Femininity, Masculinity, sexuality", en *A companion to Social Archaeology*, Lynn Meskell y Robert W. Preucel (editors), Oxford: Blackwell Publishing.

Lagarde, Marcela
1996 "El género, fragmento literal: la perspectiva de género", en *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Madrid: Horas y Horas, pp. 13-38.

Lesure, Richard G.
1997 "Figurines and Social Identities in Early Sedentary Societies of Coastal Chiapas, Mexico", en *Women in Prehistory. North America and Mesoamerica*, Cheryl Claassen y Rosemary A. Joyce (editoras), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 227-248.

Lira López, Yamile
2005 "Diversidad cultural y jerarquía durante el Preclásico en las Tierras Altas del centro de Veracruz", en *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2004* (editado por J.P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, pp.812-821.

Piña Chan, Román
1982 *Los olmecas antiguos*, México: Consejo del Gobierno del Estado de Tabasco.

Piña Chan, Román y Miguel Cobarruvias
1964 *El pueblo del jaguar. Los olmecas arqueológicos*, México: Consejo para la planeación e instalación del Museo Nacional de Antropología-SEP

Rands, Robert y Barbara C. Rands
1965 "Pottery Figurines of the Maya Lowlands", en *Handbook of Middle American Indians Vol. 2, Archaeology of Southern Mesoamerica Part 1*, Gordon Willey (editor), Austin: University of Texas Press, pp. 535-560.

Tajfel, Henri
1980 *Grupos humanos y categorías sociales*. Barcelona: Herder.

Sisson, Edward B.
1976 *Survey and Excavation in the Northwestern Chontalpa, Mexico*, USA: tesis Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge, 906 p.

Valera, Sergi
1997 Estudio de la relación entre el espacio simbólico urbano y los procesos de identidad social. *Revista de Psicología Social* 12: 17-30.



Figura 1. Figurillas femeninas del formativo medio. Arriba: piezas del sitio de la venta, Tabasco (fotos de Ricardo Castro para el proyecto catálogo de Ricardo Armijo-INAH, 1992). Abajo: figurillas del sitio San Andrés, Tabasco (derilo 2004: figuras 3.3A, a.59, y a.51). En general las figuras femeninas portan mandil púbico, en otras se representan mujeres desnudas con senos resaltados y un pendiente sobre éstos.

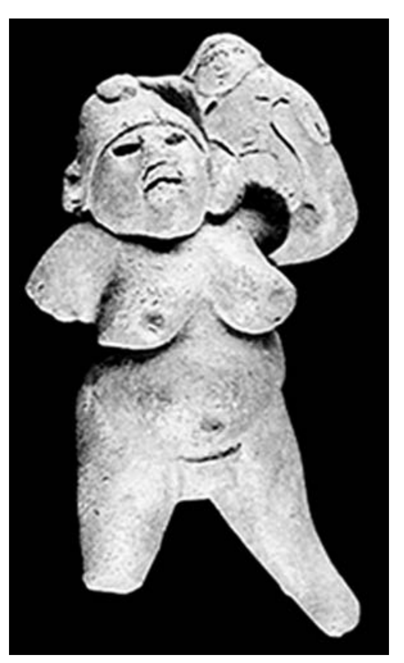


Figura 2. Figurilla del formativo medio del sitio de la venta. Representación de una mujer regordeta que sostiene a un infante sobre su hombro izquierdo (foto de Ricardo Castro para el proyecto catálogo de Ricardo Armijo-INAH, 1992).




Figura 3. Figurillas con representaciones femeninas de mujeres de élite donde se evidencia la complejidad del atavío en las adultas jóvenes (fotos de Ricardo Armijo Torres pertenecientes a la colección del proyecto arqueológico comalcalco-INAH).

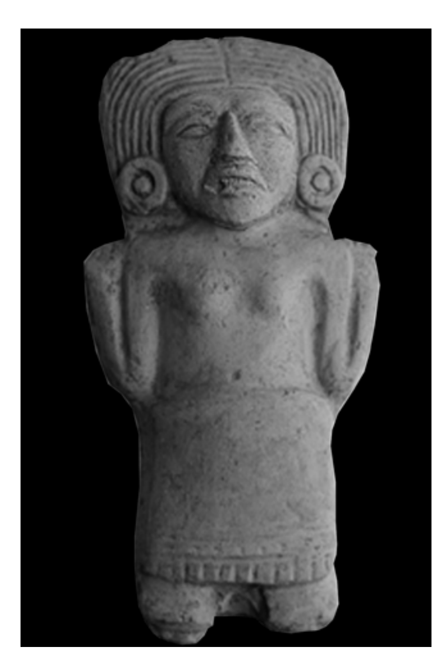
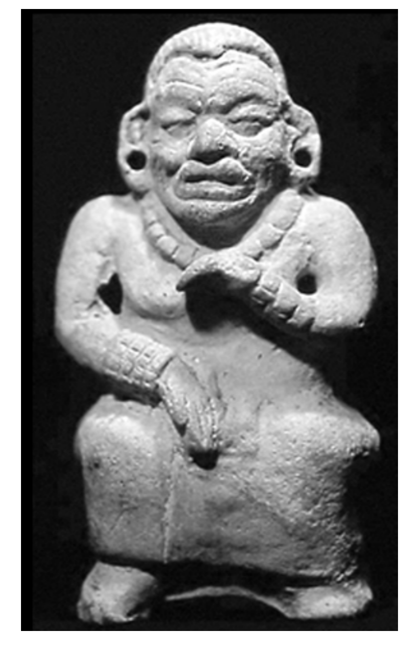



Figura 4. A la izquierda representación de mujer joven de pié, con el cabello suelto peinado hacia los lados, quien sólo porta un enredo y grandes orejeras (foto de Ricardo Armijo Torres, colección del proyecto arqueológico jonuta 2009-INAH). Derecha, representación de mujer anciana de comalcalco. Esta sentada, usa un enredo pulseras y un collar de grandes cuentas. Lleva el cabello sujeto en la nuca (foto de Ricardo Armijo Torres, pieza del museo de sitio de comalcalco-INAH).



ORDEN, LEGITIMIDAD Y CERÁMICA: PATRONES DE PRODUCCION DE ALFARERIA DURANTE EL CLASICO TEMPRANO EN EL SITIO NAACHTÚN, PETEN, GUATEMALA

Alejandro Patiño Contreras

Capítulo IV



ORDEN, LEGITIMIDAD Y CERÁMICA: PATRONES DE PRODUCCION DE ALFARERIA DURANTE EL CLASICO TEMPRANO EN EL SITIO NAACHTÚN, PETEN, GUATEMALA

Alejandro Patiño Contreras
Universidad de Calgary, Canadá

Síntesis

El presente estudio analiza el desarrollo de sistemas de producción de cerámica durante el Clásico Temprano en el sitio Naachtún, localizado en el Departamento del Peten, Guatemala. El énfasis de esta presentación está en procesos de homogeneidad y heterogeneidad en producción cerámica a lo largo del Clásico Temprano. Aquí se discute como esta tendencia está relacionada con procesos de negociación y establecimiento de sistemas sociales y económicos que afirman, santifican y sancionan el uso de inventarios particulares de alfarería como manifestaciones de orden. En este sentido, la producción de cerámica con parámetros tecnológicos y estilísticos específicos juega un papel importante en procesos de establecimiento de vínculos entre centros, así como de relaciones de alianza o antagonismo, jerarquía y establecimiento de vínculos entre elites y subordinados.

Introducción

La transición del Preclásico Tardío al Clásico Temprano en la región del Petén se caracterizó por la reorganización del orden social, econó-

mico y político de las comunidades mayas de las tierras bajas. En este periodo, se produce una nueva clase de objetos de prestigio: vasijas policromas con acabados mates y soportes mamiformes (Brady *et al.* 1998; Reese-Taylor y Walker 2002). Si bien el área de distribución de dichos menajes se limita a unos pocos centros, se aprecia una tendencia a experimentar con tecnologías y modos del Preclásico en menajes con una distribución geográfica más amplia. Estos se caracterizan por presentar superficies con acabado ceroso, bordes evertidos y engobes dobles, así como nuevas técnicas de manufactura tales como acabados mates, y pintura policroma (Smith 1955 Vol. 1:21). Eventualmente, el uso de superficies mates y policromía son adoptadas por alfareros del Clásico Temprano en varios asentamientos de las tierras bajas mayas, aunque en algunos casos estos materiales presentan un notable grado de variación a nivel local en ciertas regiones (Bachland 2010:38-39). Dicho patrón se observa en la secuencia cerámica del sitio Naachtún, localizado en el área noreste del Departamento del Petén, Guatemala (Figura 1). La cerámica correspondiente al periodo que cubre los siglos I y III DC presenta modos y tipos del Preclásico y el Clásico Temprano (Walker 2007, 2009) (Figura 2). Más adelante, desde el siglo IV hasta el siglo VI DC aproximadamente, el inventario de tipos y características de la cerámica de Naachtún se hace relativamente más similar al catalogo de materiales de las esferas Tzakol II y III común en las tierras bajas (Smith 1955 Vol. 1) (Figura 3). ¿Cuáles son las implicaciones de este proceso en términos de sistemas producción de cerámica? ¿Qué significan estos cambios en términos de organización e interacción social?

En este trabajo se abordan estas preguntas a partir de resultados preliminares de un análisis de cerámica del Clásico Temprano proveniente del sitio Naachtún. Aquí, se estudian las características físicas de menajes del Clasico Temprano como evidencia indirecta de patrones de producción. En este caso, se explora la noción de la manufactura de cerámica como una práctica económica y social involucrada en procesos de negociación y establecimiento de nociones de orden social. Aquí, se considera cómo la producción de cerámica se utiliza para negociar y establecer nociones de organización social, económica y política entre alfareros, así como entre productores y consumidores, tiene un papel importante en la adopción de tecnologías y criterios estéticos particulares, determinando el grado de homogeneidad o heterogeneidad en menajes durante un periodo determinado. Este estudio analiza dos líneas de evidencia: 1) variación en cerámicas del principio y el final del Clásico Temprano en términos de técnicas de construcción y características físicas; 2) distribución de motivos iconográficos particulares en Naachtún.

Orden legitimidad y cerámica

Como cualquier otra tecnología, la cerámica retiene en forma material ideas y nociones que operan la vida en comunidad y reproducen una sociedad a lo largo del tiempo (Jones 2002:65). En este sentido, los procesos de producción y distribución de cerámica involucran aspectos técnicos, culturales económicos, ecológicos y sociales (Arnold 1989 [1985]; Arthur 2006: capítulos 2 y 3; Dobres 2000:97-98; Lemonnier 1976:100-106).

La producción repetitiva de menajes con características determinadas es un proceso que evoca las características de objetos hechos por generaciones anteriores. En este sentido, actos de producción establecen y refuerzan relaciones sociales y conexiones entre alfareros y sus

padres, abuelos o ancestros (Dobres 2000:100-104; Jones 2002:94; Roux 2010:224). Dentro de esta dinámica, cambios en las relaciones con ancestros u otros referentes sociales en la producción de vasijas se traduce en transformaciones en las decisiones técnicas y estéticas tomadas por el alfarero, llevando a cambios en ciertas características de la cerámica. Igualmente, diferencias entre las vasijas producidas por alfareros asentados en sitios contemporáneos indica distanciamiento en interacción social, económica y política en la medida que el acceso a fuentes de materia prima así como la transmisión y el aprendizaje de técnicas de manufactura particulares están mediados por relaciones sociales (Henrich 2010:102-107; Roux 2010:226).

Así pues, la producción se organiza con base en criterios particulares de división de trabajo en términos de estatus, género e identidad social inscritos en principios normas y principios cosmológicos. Estas nociones constituyen conceptos particulares de orden (Baines y Yoffee 1998, 2000). Sin embargo, orden no es simplemente una serie de normas seguidas implícita y mecánicamente: distintos grupos y facciones se apropian de la idea de orden de manera distinta de acuerdo a agendas políticas, sociales y económicas determinadas (Baines y Yoffee 1998:213). En este sentido, cada grupo debe encontrar normas y argumentos para sustentar nociones de orden dentro de procesos de negociación de identidades y relaciones de subordinación o equidad determinadas. Esto constituye la idea de legitimidad (*ibíd.*).

Desde esta perspectiva, procesos de aceptación, rechazo, uso y adopción de repertorios tecnológicos y estilísticos determinados en la producción de cerámica estarían relacionados con el grado de participación de alfareros y consumidores en sistemas sociales, económicos y políticos determinados. Por otra parte, la organización de la producción refleja criterios de segmentación o integración social entre diversos grupos en términos del grado de separación o cercanía entre la producción de menajes de diferente clase.

La aceptación general de nociones de orden social así como las prácticas asociadas a éstas permiten la adopción generalizada de criterios tecnológicos y estilísticos específicos. En este sentido, el grado de variación en menajes se incrementa o decrece de acuerdo con el nivel de participación de productores y consumidores en estructuras sociales y económicas particulares. Estos principios se ilustran a continuación a partir del caso de producción de cerámica en el sitio Naachtún durante el Clásico Temprano.

Trabajos de investigacion en el sitio Naachtun

Naachtún se localiza en el noreste del Departamento del Peten, municipio de Flores, Guatemala, aproximadamente a 20 kilómetros al noreste del sitio Preclásico de Mirador (Figura 1). El sitio fue explorado y mapeado inicialmente por Lundell, Morley, Rupert y Denison entre las décadas de 1930 y 1940 (Rangel y Reese-Taylor 2005:1). Desde el año 2002, excavaciones arqueológicas se iniciaron en sitio y una nueva temporada de campo comenzó en 2010 (véase Rangel y Reese-Taylor 2005). De 2002 a 2005 un equipo dirigido por Kathryn Reese-Taylor de la Universidad de Calgary realizó sondeos en los llamados Grupos A, B y C con el propósito de establecer una cronología general y entender patrones de crecimiento del sitio.

En 2010 un grupo de trabajo dirigido por Philippe Nondedeo del Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia realizó un nuevo mapa del Grupo B y ejecutó 30 excava-

ciones de sondeo dentro de esta área (Figura 4). La secuencia cerámica del sitio así como la cronología de los complejos cerámicos fue esbozada por Walker (2007, 2009, véase también Walker y Alvarado 2005). El análisis de materiales cerámicos utilizado a la fecha sigue los elementos básicos de este esquema, aunque también se espera aclarar y afinar detalles en la medida que las excavaciones el sitio avanzan (Nondédéo *et al.* En prensa).

Patrones de produccion de ceramica en Naachtún durante el clasico temprano

En términos generales, los complejos cerámicos que corresponden al final del Preclásico y todo el Clásico Temprano han sido denominados *Kan* y *Balam*. El primero va de 159 DC a 297 DC. Se caracteriza por la presencia de materiales con superficies cerosas y tipos del Preclásico tales como Sierra Rojo y San Antonio Café Dorado, así como cerámicas monocromas y policromas con superficies mate y tales como Águila Naranja, Balanza Negro y Caldero Ante. El listado incluye Actuncán Naranja Policromo y cerámicas de los grupos Iberia, Matamoros, Quintal, y Triunfo (Walker 2009:17). El complejo Balam por su parte tiene una fase temprana y otra tardía que van de 297 DC a 378 DC y de 378 DC a 554 DC respectivamente (Walker 2009:7-13, 17-18). El complejo Balam incluye los grupos cerámicos Águila, Balanza, Caldero, Dos Arroyos, Dos Hermanos y Pucte, así como el tipo cerámico Yaloche Crema.

La cerámica de Naachtun se viene clasificando con base en el sistema tipo-variedad utilizado en varias partes del área Maya con algunas modificaciones que consideran modos como una línea adicional de evidencia para clasificaciones (Ball 1977; Forsyth 1983, 1989; Gifford 1976; Sabloff 1975; Smith 1955, Vols. 1 y 2; Smith y Gifford 1966). Sin embargo, el análisis de producción y distribución se realiza registrando la presencia o ausencia de ciertos elementos: grado de variación en tratamiento de superficie (mate o cerosa), presencia o ausencia de engobe, color de engobe, tonos de pintura, y combinaciones de diferentes tipos de labios y bordes. También se consideran modos particulares tales como ángulos en Z, ángulos redondeados en Z, pestañas basales, bases anulares entre otros (véase Walker 2009 para un inventario detallado de modos). La presencia o ausencia de estos elementos se registró como 1 o 0 respectivamente en una tabla con 25 variables para los cuerpos y 45 para los bordes.

Posteriormente, se determino el número de grupos en cuerpos y bordes por complejo cerámico por medio de análisis estadístico de grupos de los tipos jerárquico y k-means. Esta parte del análisis sigue la metodología propuesta por Hirshman *et al.* (2010) para el estudio de variación en tepalcates, el cual considera el numero de grupos establecidos por complejo cerámico y comparaciones entre las medias de la Suma de Cuadrados del Error para todas las variables dentro de cada Complejo. Este índice mide el grado de dispersión de los datos dentro de cada grupo, lo cual provee un estimativo del grado de variación dentro de cada complejo cerámico. Aquí, un incremento en la media a lo largo del tiempo indica más diversificación, mientras que un decrecimiento muestra menos variabilidad (Hirshman *et al.* 2010). El análisis de cuerpos se basa en una muestra de 9535 tepalcates provenientes del Grupo B. La muestra de bordes es de 257 elementos provenientes de los Grupos A, B y C. La segunda parte del análisis consistió en un análisis cualitativo que compara motivos presentes en cerámica policroma proveniente de diferentes sondeos.

Los resultados de la primera parte del análisis muestran un incremento en el número de grupos tecnológicos a través del tiempo: En el caso de los cuerpos, se observa un incremento de 4 grupos en el Complejo Kan a 6 grupos en la parte Tardía del Complejo Balam. El número de grupos de bordes observado en el Complejo Kan es 5, mientras que se documentan al menos 32 grupos en el Complejo Balam. En términos de variación en la media de la suma de cuadrados del error dentro de cada complejo, el grado de variedad en cuerpos (Figura 5) y bordes (Figura 6) a lo largo del tiempo se incrementa en cada caso (Cuerpos= Kan: 0.375; Balam Temprano: 1.324; Balam Tardío: 126.738; F=2.716, p= 0.073. Bordes= Kan: 0.371; Balam: 1.926; F=14.648, p=0.000). Estos resultados son interesantes en la medida que cerámicas del Complejo Kan presentan combinaciones del modos Preclásicos y Clásicos, mientras que las cerámicas del Complejo Balam con relativamente uniformes en su acabado. Sin embargo, no parece existir gran diversidad en Kan a pesar de la presencia de elementos "híbridos" y experimentación con diferentes tratamientos de superficie, formas y decoración. Por otra parte, se aprecia una gran diversificación en la producción durante el Complejo Balam a pesar de la preponderancia de acabados mates y una relativa uniformidad en formas.

En términos de iconografía, conjuntos de vasijas policromas con motivos distintivos aparecen exclusivamente en ciertos sectores de Naachtún: por ejemplo, un conjunto de tres vasijas Caldero Ante con ángulo basal, boca ancha, soporte anular y dimensiones similares fueron recogidos dentro de una tumba saqueada del Complejo Kan en el Grupo C (Figura 7). A pesar de las similitudes en forma, color de la pasta y color del engobe, cada vasija tiene una combinación única de diseños pintados en rojo y negro sobre el borde. Fragmentos de esta clase de vasijas también se encontraron en el Grupo B en rellenos de construcción del Clásico Tardío provenientes de los sondeos 6 y 9 (Figura 8). Este tipo de recipientes son diferentes entre si únicamente en los motivos en negro y rojo presentes en cada vasija.

Durante el Complejo Balam, se observa más variación entre cerámicas policromas. Aquí, vasijas con pestañas basales decoradas con motivos escalonados en rojo y negro ocurren exclusivamente en un depósito asociado a una estructura sub en el Sondeo 8 del Grupo B (Notas de campo, Philippe Nondédéo, Comunicación Personal Abril de 2010; Nondédéo *et al.* En prensa) (Figura 9). Otro conjunto de vasijas con pestaña basal recogido en un saqueo de un posible basurero en el área sur del Grupo B (Dominique Michellet, Comunicación Personal Abril de 2010) presenta una serie de diseños de círculos u óvalos concéntricos con un lado aplastado no observado en otras áreas del sitio (Figura 10). Este grupo se caracteriza por el uso de una paleta de colores ocre que no se ha observado en otros menajes del sitio. La ocurrencia de grupos de vasijas policromas con diseños y colores distintivos en contextos particulares sugiere que éstas constituyen parte de un "kit" producido para el consumo exclusivo de un grupo particular.

Conclusiones

¿Cuáles son las implicaciones de los patrones discutidos arriba en términos de producción y distribución de cerámica como materializaciones de orden social? El bajo nivel de variación en cerámicas del Complejo Kan sugiere un sistema de producción conformado por un grupo reducido de alfareros. Por otra parte, la poca variación en la cerámica de este complejo su-

giere cierto grado de proximidad entre diferentes grupos socio-económicos y políticos viviendo en el sitio. Esto no quiere decir que no hayan existido jerarquías socio-políticas en Naachtún durante la primera parte del Clásico Temprano. Sin embargo, la ideología política de este periodo pudo ser relativamente inclusiva. La presencia de "kits" de cerámica policroma con la misma forma decorada con motivos distintos sugiere que ciertos conjuntos de vasijas fueron producidos para el consumo exclusivo de algunos individuos, aunque no parecen haber existido grandes diferencias socio-económicas entre los consumidores de estos objetos como lo indica la relativa homogeneidad en la forma de las vasijas. Así mismo, el uso de superficies mate y policromía definitivamente indica interacción con artesanos en otros sitios trabajando con las mismas técnicas de producción.

El incremento en la variación de la cerámica durante el Complejo Balam sugiere un aumento en el número de productores dentro de Naachtún, así como la presencia de grupos de consumidores interesados en distanciarse socialmente de otros en términos del consumo de ciertos menajes. En este sentido, el uso de de motivos particulares en menajes usados en distintos sectores sugiere un esfuerzo por distanciarse política y socialmente de otros grupos con una cultura material similar dentro de procesos de interacción socio-política.

La historia de la producción de cerámica en el Clásico Temprano en Naachtún se caracteriza por una elaboración local de elementos tecnológicos utilizados en todas las Tierras Bajas. Esto sugiere cierto grado de interconexión entre los habitantes de Naachtun y otros sitios, aunque cada grupo mantuvo una distancia social y política entre si. Por otra parte, el incremento de variación en la cerámica dentro del sitio a lo largo del tiempo sugiere un aumento en el grado de segregación socio-económica entre los habitantes del sitio a lo largo del tiempo. Sin embargo, el uso del mismo inventario de formas y recipientes con las mismas características técnicas indica que estos grupos se reconocían como partes de un mismo orden social.

Bibliografia

Arnold, Dean E.

1988[1985] *Ceramic theory and cultural process*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arthur, John W.

2006 *Living with pottery: Ethnoarchaeology among the Gamo of Southwest Ethiopia*. Salt Lake City: The University of Utah Press.

Bachland, Bruce, R.

2010 "Onset of the Early Classic Period in the Southern Maya Lowlands: New Evidence from Punta de Chimino, Guatemala". Ancient Mesoamerica 21:21-44.

Baines, John y Norman Yoffee

1998 "Order, Legitimacy and Wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia". En Gary Feinman y Joyce Marcus, eds., *The Archaic State: A Comparative Perspective*, Santa Fe: School of American Research Press, Santa Fe, pp.199-260

2000 "Order, Legitimacy, and Wealth: Setting the Terms". En Janet Richards y Mary Van Buren, eds., *Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient States*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 13-17.

Ball, Joseph W.

1977 *The Archaeological Ceramics of Becán, Campeche, Mexico*. Middle American Research Institute Publication 43. New Orleans: Middle American Research Institute-Tulane University.

Brady, James E., Joseph W. Ball, Ronald L. Bishop, Duncan C. Pring, Normand Hammond y Rupert A. Housley

1998 "The Lowland Maya ProtoClassic: A Reconsideration of its Nature and Significance". *Ancient Mesoamerica* 9:17-38.

Dobres, Marcia Anne
2000 *Technology and social agency: Outlining a practice framework for archaeology*. Malden, Massachusset: Blackwell.

Forsyth, Donald W.
1983 *Investigations at Edzná, Campeche, Mexico*. Volume 2: Ceramics. Papers of the New World Archaeological Foundation Number Forty Six. Provo, Utah: New World Archaeological Foundation.

1989 *The Ceramics of El Mirador, Peten, Guatemala*. El Mirador Series, Part 4. Papers of the New World Archaeological Foundation Number Sixty Three. Provo, Utah: New World Archaeological Foundation.

Gifford, James C.
1976 *Prehistoric Pottery Analysis and the Ceramics of Barton Ramie in the Belize Valley*. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Volume 18. Cambridge, Massachusetts: The Peabody Museum of Archaeology and Ethnology-Harvard University.

Henrich, Joseph
2010 The evolution of innovation-enhancing institutions. En Michael O'Brien, M.J. and Stephen Shennan, eds., *Innovation in cultural systems: Contributions from Evolutionary Anthropology*. The Vienna Series in Theoretical Biology. Cambridge and Massachusetts: MIT Press, pp.99-120.

Hirshman, Amy, William A. Lovis and Hellen P. Pollard
2010 Specialization of Ceramic Production: A Sherd Assemblage Based Analytic Perspective. *Journal of Anthropological Archaeology 29* (3): 265-277

Jones, Andrew
2002 *Archaeological Theory and Scientific Practice: Topics in Contemporary Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lemmonier, Pierre
1976 "La Description des Chaines Opératoires". *Techniques et Culture* 191 :100-151.

Nondédéo Philippe, Dominique Michelet, Alejandro Patiño, Martín Rangel, Patrice Bonnafoux, Diana Méndez, Julien Sion, Diana Belches y Géraldine Fondebilla
En prensa Acercamiento a los conjuntos residenciales de Naachtun: resultados preliminares de la primera temporada de campo (2010). *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 19-23 de julio 2010, B. Arroyo (ed.). Ciudad de Guatemala: Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Asociación Tikal.

Rangel, Martin y Kathryn Reese-Taylor (eds.)
2005 Eds. *Proyecto Arqueológico Naachtún: Informe No.1. Primera Temporada de Campo Febrero-Abril de 2004 en el sitio arqueológico Naachtún, Municipio de Flores, Departamento de Petén, Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.

Reese-Taylor, Kathryn y Debra S. Walker
2002 "The Passage of the Late Preclassic in the Early Classic". En Marilyn A. Masson y David A. Freidel, eds., *Ancient Maya Political Economies*, Lanham: Altamira Press, pp.87-122.

Roux, Valentine
2010 "Technological innovations and developmental trajectories: Social factors as evolutionary processes". En Michael O'Brien y Stephen Shennan, eds., *Innovation in cultural systems: Contributions from Evolutionary Anthropology*. The Vienna Series in Theoretical Biology. Cambridge and Massachusetts: MIT Press, pp.217-233.

Sabloff, Jeremy A.
1975 "Ceramics". En Gordon R. Willey, ed., *Excavations at Seibal. Department of Peten, Guatemala*. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology Volume 13, N.2, Cambridge, Massachusetts: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology-Harvard University, pp.1-240.

Smith, Robert E.
1955 *Ceramic Sequence at Uaxactun, Guatemala*. Volume 1 and 2. Middle American Research Institute Publication 20. New Orleans: Tulane University.

Smith, Robert E. y James C. Gifford
1966 "Maya Ceramic Varieties, Types, and Wares at Uaxactun: Supplement to Ceramic Sequence at Uaxactun, Guatemala". *Middle American Research Records* Volumen III, 1-5. Middle American Research Institute Publication 28. New Orleans: Middle American Research Institute-Tulane University.

Walker, Debra S.
2006 *Preliminary Analysis of Naachtun Ceramics: The 2004 and 2005 Seasons*. Manuscrito en posesión de la autora.

2009 *Ceramic Assessment after Two Seasons of Excavation at Naachtun*. Manuscrito en posesión de la autora.

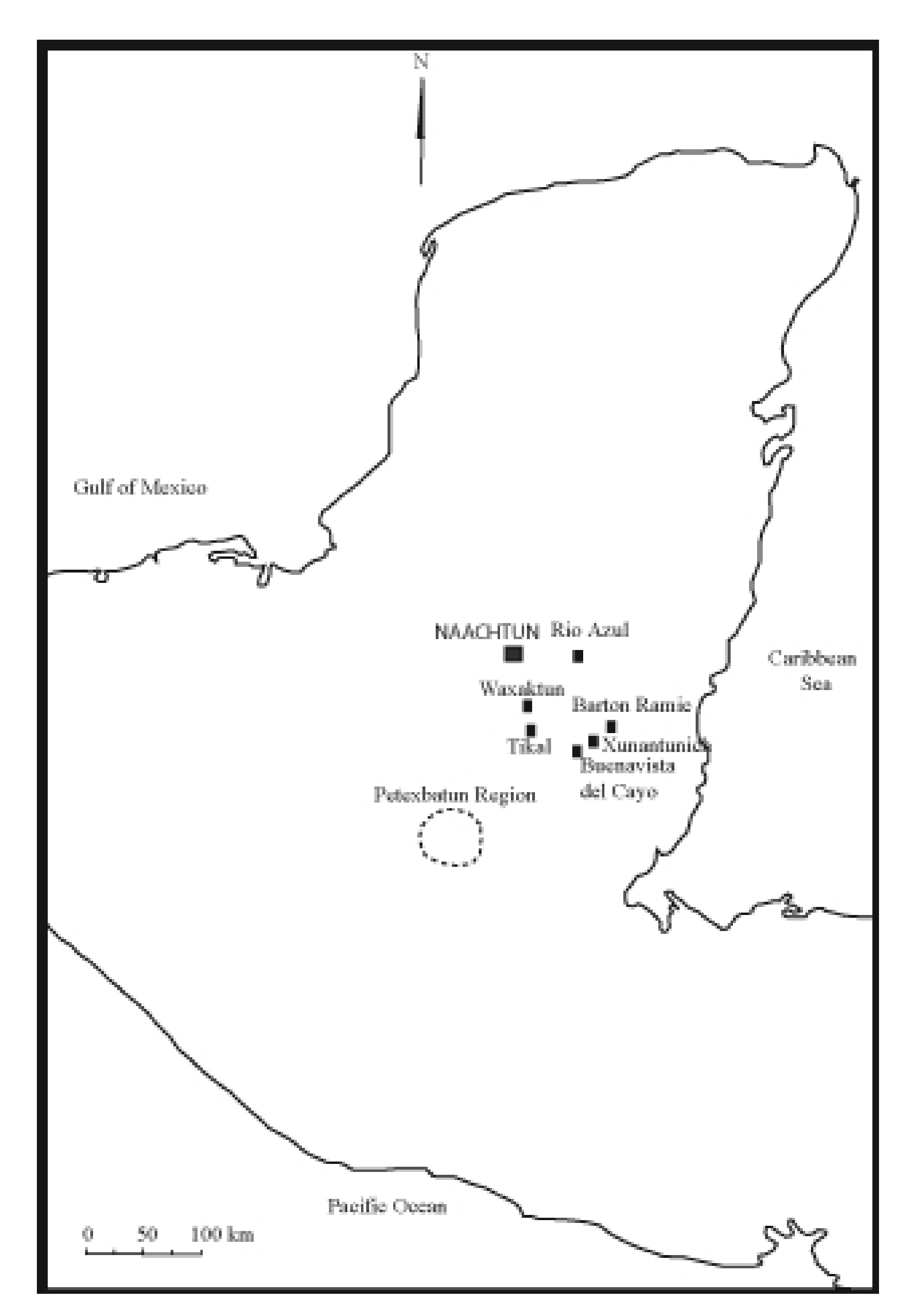


Figura 1. Localización de Naachtún en la región de Peten, Guatemala (mapa dibujado por Alejandro Patiño).

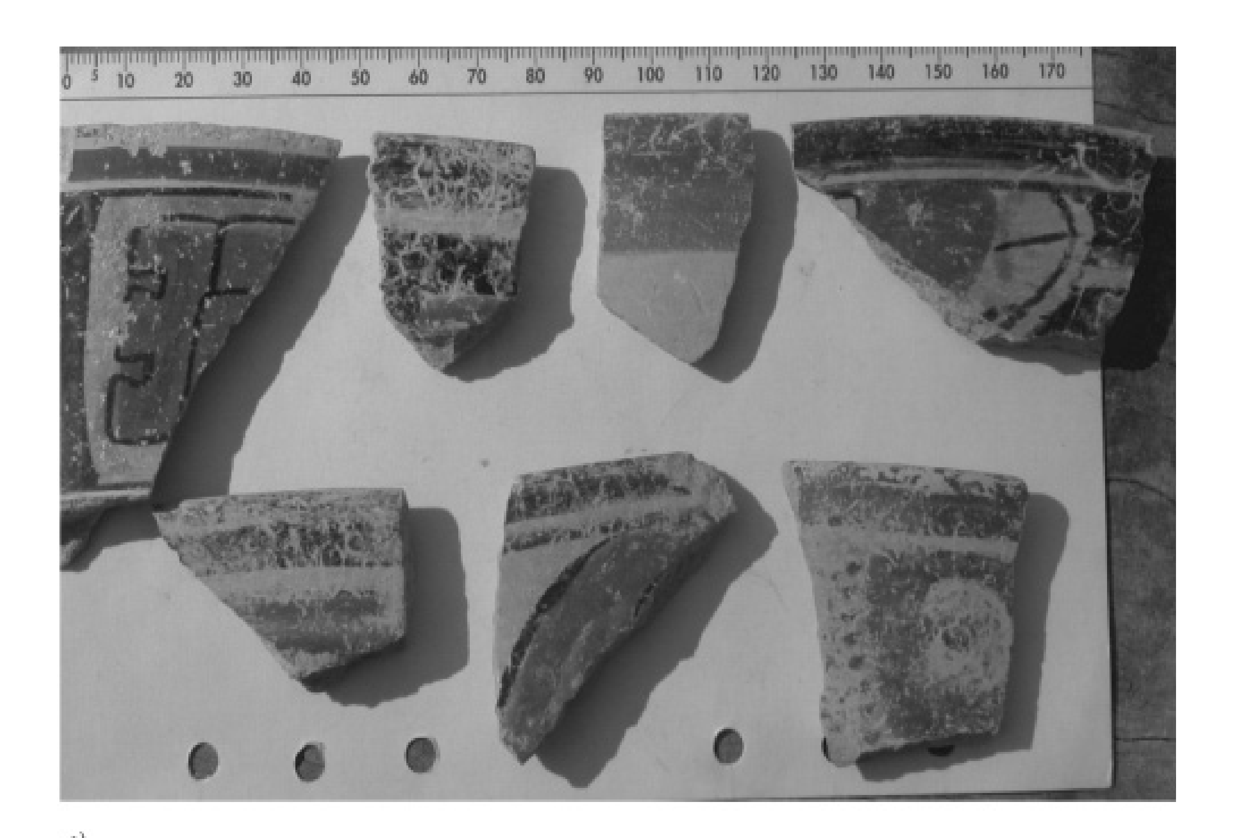


a)

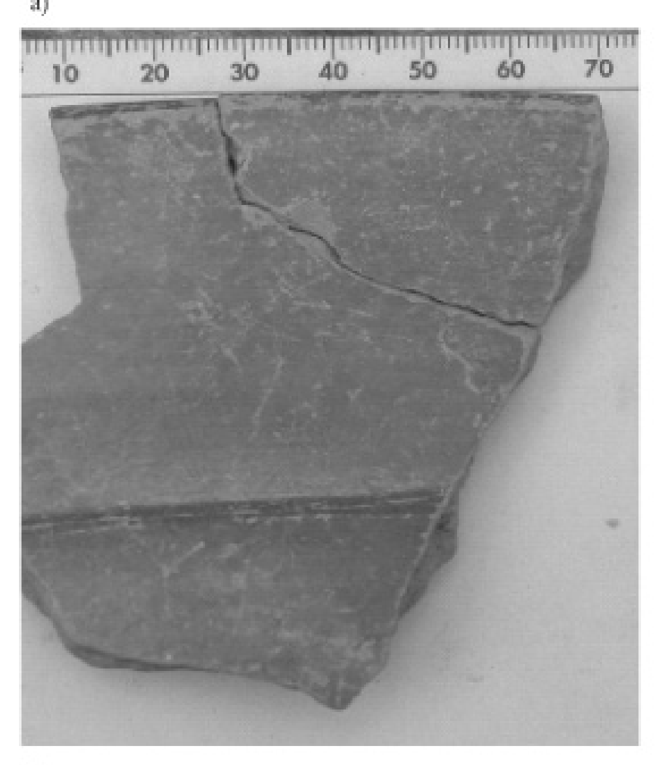


b)

Figura 2. Ejemplos de cerámica del complejo Kan: a) actuncán naranja polícromo, variedad sin especificar; b) café rojizo sin identificar (fotografías del autor).



a)



b)

Figura 3. Ejemplos de cerámica del complejo Balam: a) fragmentos de vasijas policromas Caldero Ante, variedad sin especificar numero 2; b) borde de vasija con pestaña basal tipo Águila Naranja, variedad Águila (fotografías del autor).

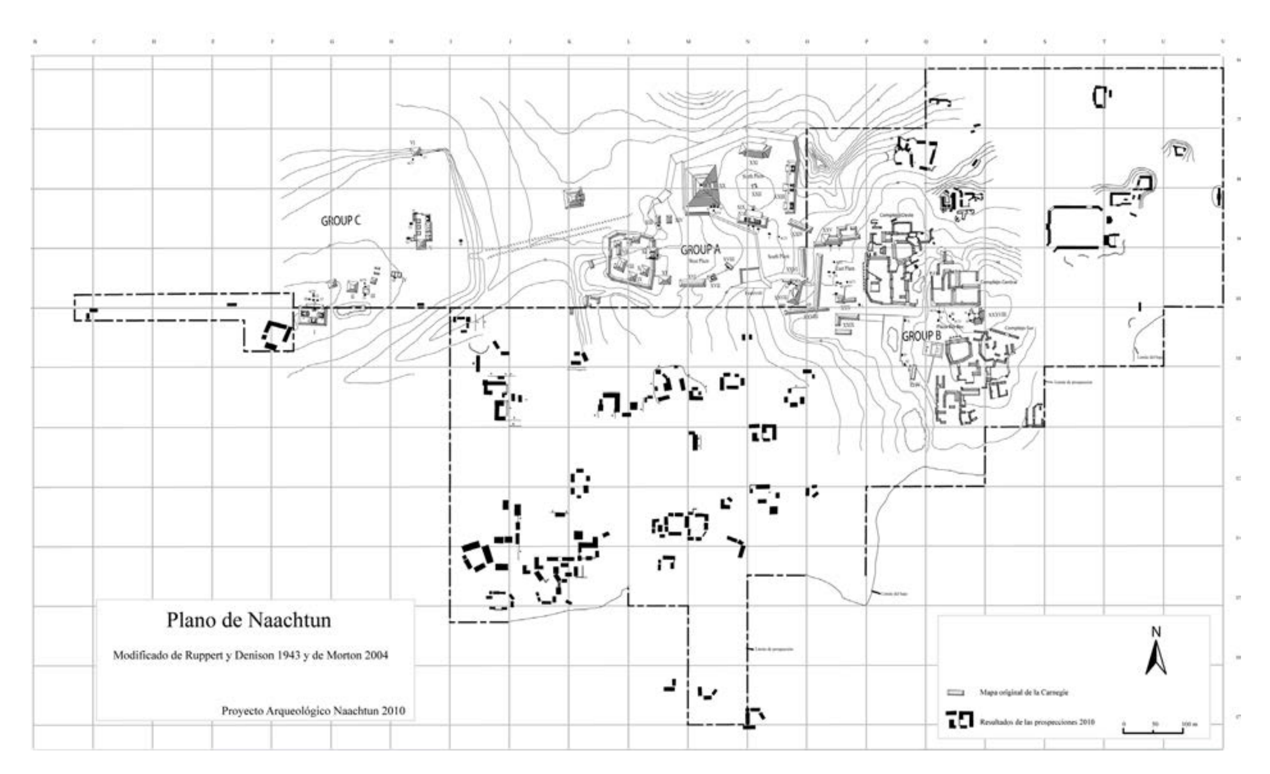


Figura 4. Plano del sitio Naachtún (Cortesía del Proyecto Arqueológico Naachtún 2010).

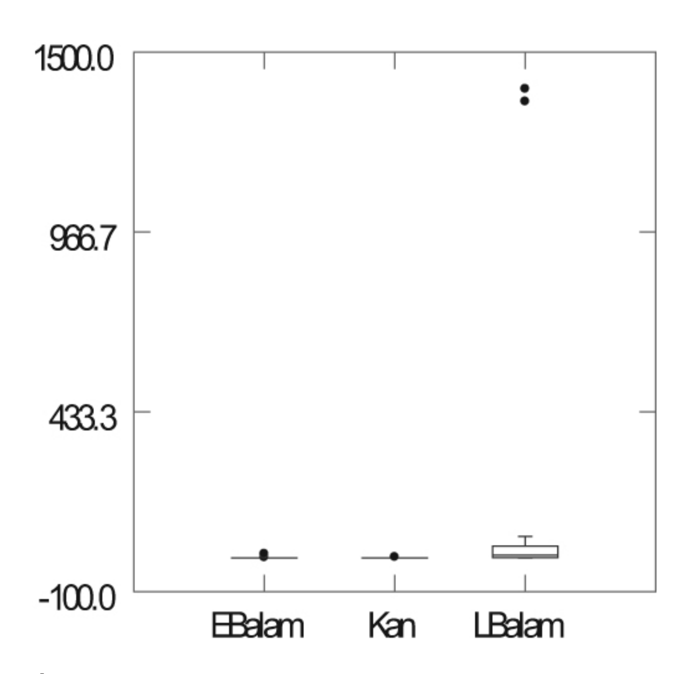


Figura 5. Comparación de la media de la suma de cuadrados del error para fragmentos de cuerpos computados para los complejos cerámicos Kan (kan), Balam temprano (ebalam) y Balam tardio (lbalam).

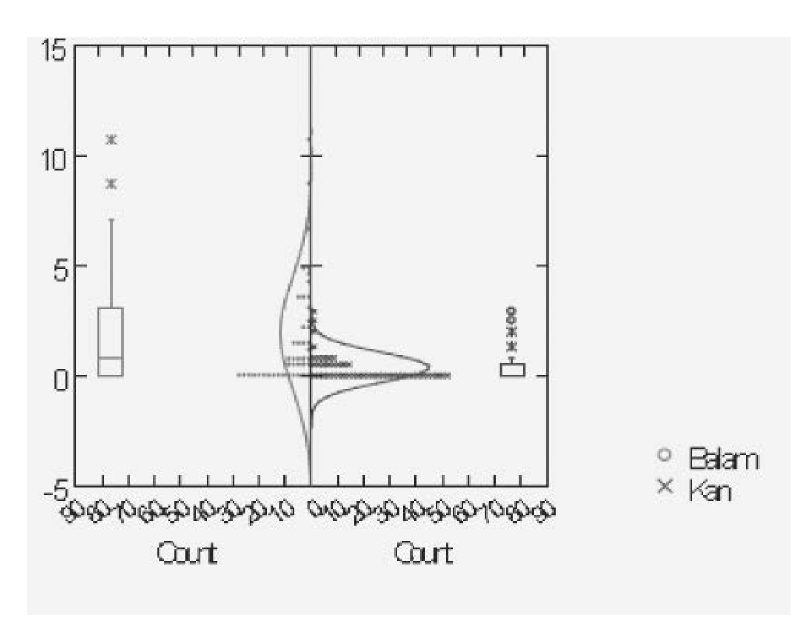


Figura 6. Comparación de la media de la suma de cuadrados del error computados para bordes diagnosticos de los complejos cerámicos Kan (derecha) y Balam (izquierda).

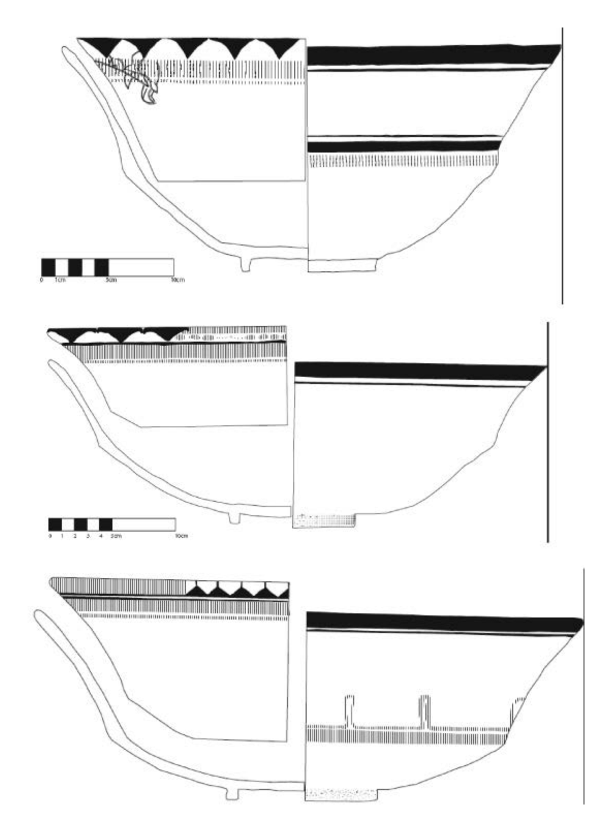
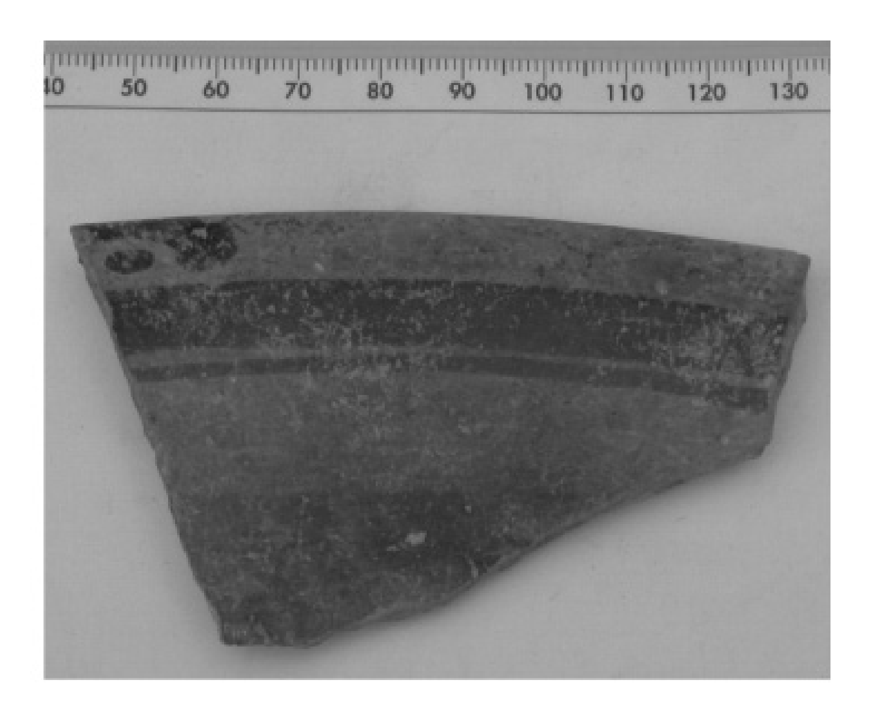


Figura 7. Vasijas caldero ante variedad sin especificar numero 1 provenientes de una tumba de elite saqueada localizada en el grupo c (dibujo de Alejandro Patiño).

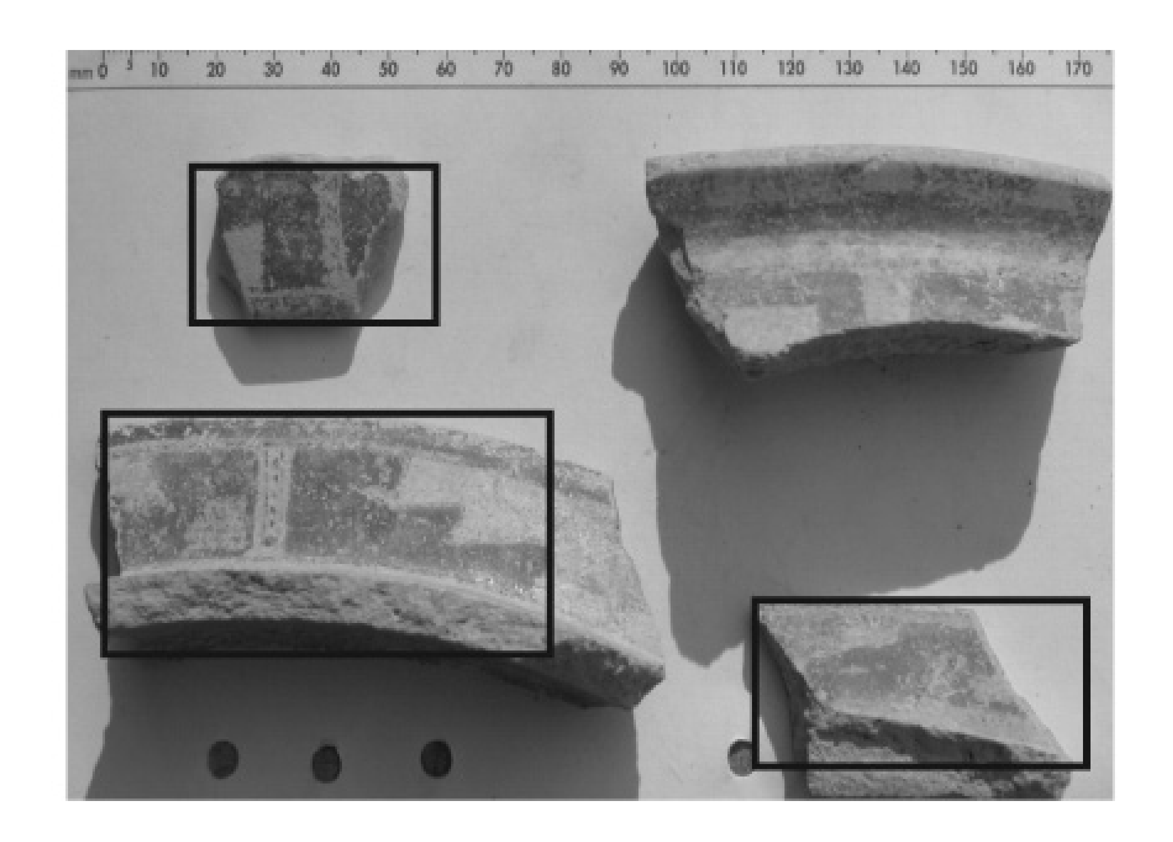


a)



b)

Figura 8. Borde de una vasija caldero ante variedad sin especificar numero 1 proveniente de un rellenos constructivo del grupo b. A) superficie interior; b) superficie exterior (fotografías del autor).



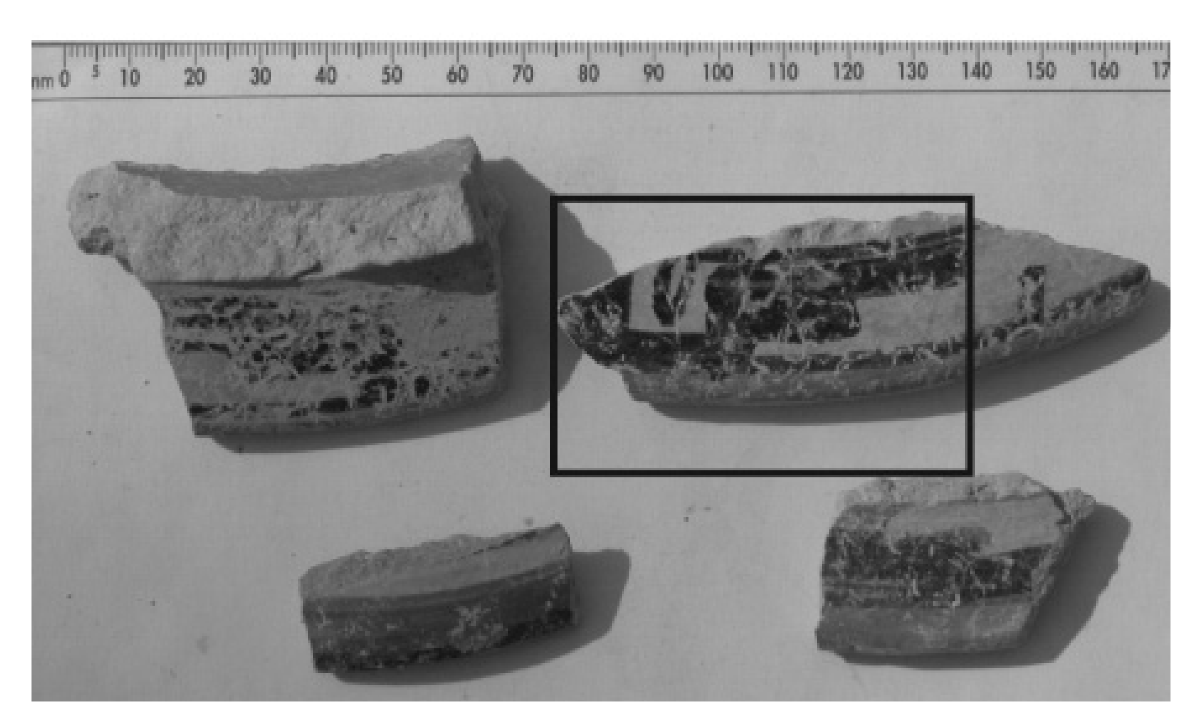
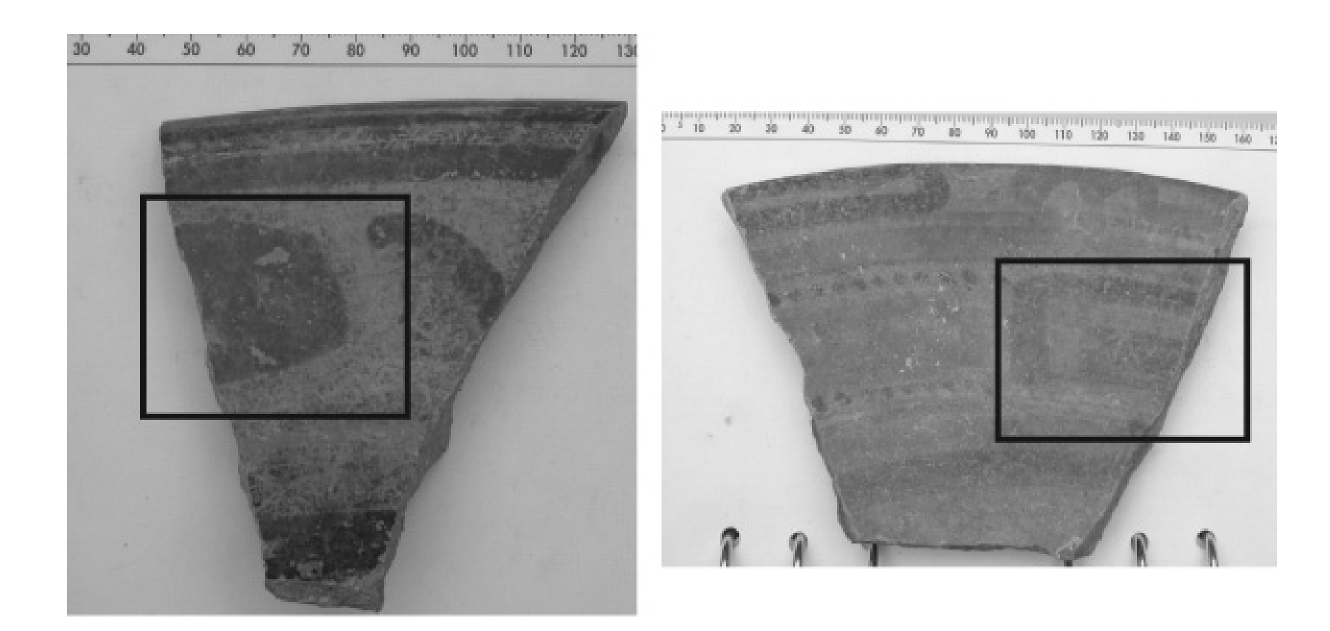


Figura 9. Pestañas basales con diseños escalonados provenientes del sondeo 9 del grupo b (fotografías del autor).



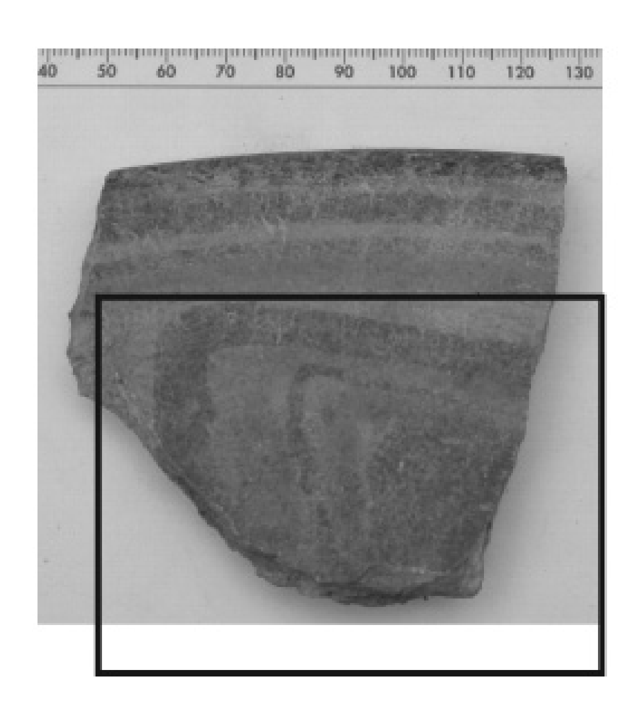




Figura 10. Ejemplares de vasijas con pestaña basal decoradas con óvalos concéntricos provenientes de un saqueo en el lado sur del sitio (fotografías del autor).



NAACHTUN, GUATEMALA. ANATOMÍA DE UNA CAPITAL REGIONAL Y PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

Philippe Nondédéo
Dominique Michelet
Alejandro Patiño

Capítulo V

NAACHTUN, GUATEMALA. ANATOMÍA DE UNA CAPITAL REGIONAL Y PERSPECTIVAS DE INVESTIGACIÓN

Philippe Nondédéo
Dominique Michelet
CNRS, UMR 8096, Francia
Alejandro Patiño
University of Calgary, Canadá

Resumen

Ubicado en el borde noreste de la "Cuenca" de Mirador a tan sólo 2 km de la frontera con México, Naachtun es un sitio clave para la comprensión de la región durante el periodo clásico. Fundado aparentemente hacia el final del Preclásico, Naachtun parece haber tenido una trayectoria opuesta a la de los grandes asentamientos, mayormente preclásicos, de la Cuenca. De hecho, después de un crecimiento importante en el Clásico Temprano, alcanzó su apogeo durante el Clásico Tardío y Terminal. Iniciado en abril-mayo del 2010, el Proyecto Naachtun pretende dilucidar en particular las razones y los procesos que favorecieron el asentamiento de la población en este sector y aquellos que permitieron la instalación de una o varias dinastía(s) real(es) en el sitio y su permanencia a través del tiempo. Durante la temporada de 2010, los trabajos de campo se enfocaron en especial en los tres conjuntos de patios que forman el Grupo B del centro del sitio, un complejo residencial que lleva a plantearse muchas preguntas: ¿cuáles fueron los motivos de la concentración de población en este lugar?, ¿cuáles las actividades que pudieron haberse desarrollado ahí ¿quién era la gente que ocupó estos patios? y ¿qué tipo de relaciones sociales

la unía? Los resultados alcanzados en la primera temporada permiten también definir mejor ahora los puntos principales de las investigaciones para los cuatro próximos años.

Introducción

El sitio de Naachtun se encuentra en la extremidad noreste de la "Cuenca de Mirador", a poca distancia de la frontera con México (Figura 1). A diferencia de los demás centros urbanos de esta región cuyo auge se ubica en el Preclásico, Naachtun se distingue por su trayectoria atípica: por un lado, la ocupación preclásica en el sitio parece muy leve y, por el otro, el sitio alcanzó su apogeo mucho después de la crisis de 150 d.C. la cual afectó a los grandes sitios preclásicos y generó un abandono masivo de la región (Wahl *et al.* 2007). Naachtun atravesó esta crisis y se volvió, durante el Clásico, una de las pocas capitales regionales de la Cuenca. La importancia política y económica del sitio a nivel regional se percibe, entre otros elementos, en la magnitud de su arquitectura monumental y en el número de sus monumentos: 56 entre estelas y altares (Reese-Taylor *et al.* 2005). Estos monumentos, erigidos entre el Clásico temprano y el Clásico tardío, indican que una dinastía real se impuso en el lugar y que el sistema real duró durante gran parte del Clásico (Matthews *et al.* 2005).

En realidad, la localización de Naachtun, a medio camino entre las dos superpotencias del periodo clásico, Tikal y Calakmul, no deja de llamar la atención, y uno de los mayores atractivos del sitio radica en el análisis de su papel político en los procesos de interacciones entre ambas macro-capitales a lo largo del tiempo. En este sentido, es de gran interés tratar de aprehender cómo Naachtun se posicionó geopolíticamente dentro de circunstancias cambiantes y conflictos particulares. Sin embargo, la historia del sitio no se resume al papel jugado frente a las dos ciudades rivales ya que sobrevivió a ambas, y alcanzó aparentemente su mayor potencia hacia el final del Clásico tardío y durante el Clásico terminal. Es posible que el éxito de Naachtun en aquellas fechas se haya basado en el establecimiento de alianzas a cierta distancia, en particular con la región Río Bec, la cual también experimentó un periodo de apogeo al mismo tiempo (Nondedeo *et al.* 2011). Naachtun fue también capaz de establecer contactos y relaciones comerciales con otras regiones, tanto próximas como lejanas: la península de Yucatán al norte, la región del Usumacinta al oeste y varios sitios de Belice al este (Nondedeo *et al.* en prensa).

A pesar de su tamaño y de su importancia geopolítica potencial, el sitio de Naachtun ha sido poco estudiado en el pasado: eso se debe principalmente a la dificultad de acceso. Descubierto en 1922 por S. Morley (1937-1938), quien le dio su nombre, el sitio fue mapeado en los años 1930 por Ruppert y Denison (1943), los cuales registraron también la mayoría de sus monumentos. Sin embargo, hubo que esperar hasta el año 2004 para que empezaran realmente excavaciones en el sitio, eso en el marco de un proyecto iniciado por la Universidad de Calgary y dirigido por Kathreen Reese-Taylor. En dos temporadas (2004 y 2005), este proyecto volvió a mapear algunos sectores de Naachtun, llevó a cabo un programa general de sondeos para definir la cronología general del sitio e inició un catálogo preliminar de los monumentos (Rangel y Reese-Taylor 2005, s.f.; Walker y Alvarado 2005; Arredondo 2009). Después de la interrupción de aquel proyecto, no hubo más investigación hasta el nuevo proyecto lanzado en 2010 por el laboratorio "Arqueología de las Américas" (universidad de París 1 y CNRS de Francia) en colaboración con el CEMCA y las au-

toridades del Patrimonio en Guatemala.

Durante muchos años, Naachtun se resumió sólo a su epicentro monumental en el que se localizan tres grupos principales alineados según un eje E-O. El Grupo B, al este, constituido por tres complejos de patios (Oeste, Central y Sur) asociados con dos plazas, la Plaza Este y la Plaza Río Bec, sería el componente residencial del sitio. El Grupo A ocupa el centro: sería el componente político, ritual y público principal del sitio con la gran Plaza Oeste, un conjunto de tipo E (Plaza Norte), un juego de pelota así como un excepcional complejo amurallado. Finalmente, ubicado muy al oeste, el Grupo C constituye la parte más tempranamente ocupada del sitio (Rangel y Reese-Taylor 2005), la cual fue posteriormente sacralizada durante el periodo Clásico, volviéndose un sector funerario de suma importancia, según el número de entierros y cámaras funerarias puestos a descubierto por los saqueadores.

La temporada de 2010, objetivos y logros: un breve resumen

Los trabajos programados para la primera temporada de campo tenían como objetivo general profundizar, es decir ampliar y precisar, los datos principales reportados con anterioridad acerca de Naachtún, y que conciernen a la vez la dimensión espacial y la temporalidad de la ocupación del asentamiento.

Extensión y organización del sitio

El impresionante mapa del sitio realizado por los investigadores de la Institución Carnegie (Ruppert y Denison 1943) y que cubre unas 78 has, había sido revisado pero poco modificado por el proyecto anterior (véase, sin embargo, Morton 2005, 2007). En dos aspectos, no obstante, este documento merecía ser revisado para mejor conocer la extensión del sitio así como su organización interna. Durante una visita previa a la temporada, se había podido notar que el sorprendentemente denso sector habitacional del Grupo B, no tenía exactamente el aspecto que se le había dado en el mapa y, en particular, que no todas las estructuras asociadas a los patios habían sido registradas. Por otra parte, el plano de la Carnegie no incluía nada de eventuales sectores periféricos del centro. En el marco del proyecto anterior, varios conjuntos de este tipo, en especial algunos ubicados al sur del Grupo A, habían sido visitados y aun registrados gráficamente en particular por C. Morehart, pero sin que la información recopilada al respecto hubiera sido vertida a los informes.

Para tener una idea más detallada y exacta de la composición del sitio, era entonces necesario llevar a cabo una prospección, geográficamente controlada, tanto del Grupo B como de las periferias del epicentro (Figura 2). Mediante este trabajo se buscaba apuntar, sino todos los elementos visibles en superficie, al menos buena parte de ellos (sin olvidar lo que las trincheras de saqueo podían revelar), pero sin intentar, por el momento, hacer un levantamiento preciso de la topografía general o de las estructuras antrópicas. Para lograr el doble objetivo espacial mencionado (Barrio B y periferias), se empezó colocando una línea maestra E-O orientada conforme a los datums permanentes instalados en 2004 por Morton (GDE-GDW) al sur del basamento piramidal XXVII. Con el punto GDE como base, se marcó este eje cada cien metros. A partir de cada baliza de la línea-maestra se trazaron ejes perpendiculares (N-S) subdivididos cada cincuenta metros, los cuales fueron las bases

de la prospección que siguió y que fue, ya sea completa (cubriendo la integridad de algunas unidades de una hectárea: caso del Barrio B y de sus alrededores al noreste) o bien limitada a las cercanías de dichos ejes secundarios (periferia sur).

Del lado del Grupo B, la sencilla comparación entre el dibujo de la Carnegie y el croquis establecido por el Proyecto, aunque este último debe ser considerado como provisional, enseña la complejidad más alta que presenta este sector del sitio. Por un lado, se confirma que el Grupo consta de tres conjuntos vecinos pero independientes, los cuales totalizan 44 patios (el plano de la Carnegie no numeraba más que 23 de ellos), a veces cerrados, pero también a menudo muy abiertos y/o poco organizados (al sur notablemente, lo que podría explicarse por la edad más reciente de esta porción del grupo). Por otra parte, a poca distancia al norte de los Complejos Oeste y Central aparecieron otros dos conjuntos habitacionales estructurados igualmente alrededor de patios. A reserva que la datación de estas unidades en el futuro diga lo contrario, todo pasa como si el Grupo B se fuera expandiendo con el tiempo, siendo los nuevos conjuntos detectados ahí y más al este y al noreste unas especies de "colonias", satélites del grupo. El nuevo registro efectuado en esta sección y, más precisamente, el de los tres componentes del Grupo B *stricto sensu* sirvieron de trasfondo para la colocación de los sondeos que se excavaron con el fin de empezar a reconstituir la historia ocupacional de este mayor núcleo de residencias presente en el sitio: véase más adelante.

La imagen que se obtuvo en la periferia sur concierne unas 43 hectáreas adicionales al plano de la Carnegie). Existe, de este lado, una verdadera periferia del sitio ya que los elementos registrados se sitúan, salvo unas cuantas excepciones, a más de 100 metros al sur de la brecha E-O. El espacio que ahí se cubrió —no completamente como se dijo—, queda delimitado al sur (salvo en su sección central) por grandes extensiones de bajos difícilmente franqueables. Por lo tanto, es legítimo considerar que se han alcanzado los límites del asentamiento en esta dirección, límite que se encuentra a un poco más de medio kilómetro del Grupo A. En la superficie agregada al plano original existe una veintena de unidades residenciales dispersas diferentes, las cuales comprenden de dos a más de cuarenta estructuras. Donde no hay más que dos construcciones, éstas tienden a orientarse de manera perpendicular; en los otros casos, la existencia de uno o varios patios es el arreglo más común. La concentración más importante se localiza en el ángulo SO de la periferia sur: con cerca de 40 estructuras, algunas de gran tamaño, y su extensión total (4 has), este conjunto tiene la apariencia de ser casi un centro secundario. Cabe observar que, en este conjunto así como en otros dos de menor envergadura, existe un edifico de tipo piramidal, donde, en un caso al menos, hubo una sepultura. La existencia de estas construcciones daría a estas unidades una verdadera autonomía social, sino política. Seguramente no todos los conjuntos de esta periferia son coetáneos, y es lo que indicaban algunos de los saqueos que atacaron varias de sus estructuras. Entre ellos, 13 parecen haber alcanzado entierros, y en 11 había recipientes dejados *in situ*: en 5 casos éstos son del Clásico temprano, en otros 5 del Clásico tardío, mientras que en uno solo el material era del Clásico terminal. Los tiestos recuperados en otras seis trincheras, igualmente se reparten entre el Clásico temprano y el Clásico terminal. Ahora bien, para poder medir el papel de esta periferia (*versus* el centro notablemente) será necesario sondear cada uno de sus componentes e investigar más a fondo los límites oeste y suroeste del epicentro monumental.

Sondeos y primeras pistas sobre la historia del Grupo B

El programa de sondeos tenía un objetivo doble: establecer la secuencia de construcción y de ocupación de los tres complejos de patios del Grupo B y relacionarla con la de las dos plazas adyacentes, la Plaza Este y la Plaza Río Bec. 41 sondeos fueron realizados en total, 7 en las plazas y 34 en los patios de los complejos (Figura 3). Hasta la fecha, sólo podemos esbozar una secuencia preliminar, ya que el abundante material recolectado aún se encuentra en proceso de análisis. Más allá de la secuencia buscada se trataba fundamentalmente de averiguar tres modelos de desarrollo distintos, cada uno con implicaciones sociales diferentes. De hecho, el Grupo B, donde, suponemos, con base en su centralidad, radicó una población ligada a la cúpula política del sitio, puede ser el resultado de un desarrollo secuencial de los complejos que lo forman desde el Clásico temprano hasta el Clásico terminal, pudiendo haber beneficiado cada uno de ellos de la dominación, en un momento dado, de una facción de la elite local. Puede, alternativamente, el Grupo haber conocido un desarrollo progresivo de los tres patios a la vez, por ejemplo por atracción y absorción paulatina de gente que constituyó la elite, en especial la establecida en la periferia inmediata. Finalmente, se puede imaginar un escenario con los tres complejos estrictamente contemporáneos, lo que habría tal vez significado una repartición de diferentes actividades entre los complejos, habiendo hospedado, cada uno de ellos, grupos socioeconómicos distintos al servicio de la realeza de Naachtun.

Los primeros resultados obtenidos parecen indicar que los tres complejos de patios fueron fundados en un lapso de tiempo bastante corto, entre la mitad del Clásico tardío y el final de este mismo periodo. El Complejo Oeste parece sin embargo más temprano, va seguido por el Central y, luego, el Sur. Este pequeño desfase que se nota en la fundación de los complejos se observa también en su ocupación: si los tres muestran evidencias de una ocupación durante el Clásico terminal, las cuales se traducen por numerosas construcciones o refecciones, el material fechado de este periodo es mucho más abundante en los complejos Central y Sur, lo que indica al parecer una prolongación de la ocupación ahí.

Una información importante que proporcionó el programa de sondeos fue la revelación de la total ausencia de materiales del Preclásico en este sector del sitio. Con 13 tiestos sobre una cantidad de 56,000 tiestos analizados, los cuales representan además tipos transicionales con el Clásico temprano (Patiño 2010), es válido considerar que en el Grupo B no hubo ocupación preclásica alguna. En relación quizás con lo anterior, se destaca también la escasa evidencia de actividad durante el Clásico temprano en estos patios, aun cuando este periodo ha sido considerado como un tiempo de gran desarrollo en el sitio en su conjunto. Si el material de este periodo existe en rellenos tardíos, testimonio de una gestión de basureros antiguos, en cambio evidencias de una verdadera ocupación del Clásico temprano asociada con construcciones sólo se hallaron en el extremo noroeste del Complejo Oeste (Figura 4). Hubo allí tal vez residencias próximas al gran palacio XXV el cual estaba probablemente en uso en la transición Clásico temprano/Clásico tardío, tal como lo indican las estelas 1 y 2 colocadas a su pie y fechadas de 623 y 633 d.C. La ocupación Clásico temprano en esta parte se materializa en la edificación de pisos y de plataformas y en la deposición de basureros primarios. Estos vestigios, hoy en día hondos en la estratigrafía, fueron recubiertos durante el Clásico tardío por

espesas nivelaciones y rellenos destinados a la construcción de los patios hoy en día visibles.

Por otra parte, en este mismo Complejo Oeste se detectó la presencia, debajo de los rellenos constructivos de los patios y recubriendo el sustrato natural, de una espesa capa de arcilla natural (de 60 a 100 cm de grosor), similar a la de los bajos. Esta capa en este sector, es decir en la parte superior de una serranía, al lado, además, de grandes canteras y zonas de extracción de material, podría ser de origen antrópico y explicarse de dos maneras: podría tratarse de la huella de una antigua aguada, remontando al Clásico temprano y rellenada durante el Clásico tardío al momento de fundar los patios; la otra hipótesis es que sería lo que queda de campos de cultivo asociados con un conjunto habitacional situado justo al norte. Esta segunda hipótesis representaría la continuación de una antigua tradición del Preclásico, utilizada en la Cuenca para aumentar la fertilidad de los campos (Hansen *et al*. 2002), la cual se habría mantenido durante el Clásico temprano en este lugar.

La fundación de estos patios se acompañó en más de una ocasión del depósito de una ofrenda colocada debajo del primer piso del patio. Estas ofrendas están estrechamente relacionadas con el tema de la abundancia y la fertilidad a través, entre otros, de una iconografía o una simbólica ligada a la sexualidad y al autosacrificio. En una, el depósito 1, se asociaron varios platos miniaturas con un conjunto de 7-8 figurillas-ocarinas, entre las cuales destacan la pareja del anciano con la mujer joven identificada a la luna (Schele y Miller 1986:153), o el personaje montado sobre un venado, alusión a un episodio mitológico bien conocido de la Diosa de la luna (según Miller y Taube 1993: 75). Ambas imágenes refieren a la fertilidad y la sexualidad, y se ven reforzadas por la presencia de una representación de un tecolote (relacionado con la lluvia que fertiliza la tierra) y de una criatura híbrida mi-mujer mi-pájaro. En el depósito 2, se trata de la asociación, más frecuente en las ofrendas de fundación (Baudez 2002: 232-244), de elementos acuáticos de origen marino: colocadas en una concha grande que sirvió de receptáculo, se encontraron varias vértebras de pescados, conchitas y una espina de manta raya, evocación clara del auto-sacrificio.

Si los sondeos en patios revelaron una gran diversidad de contextos y permitieron recolectar un abundante material, relacionado con la vida cotidiana y la realización de ciertas actividades, en cambio, los sondeos en plazas carecieron de material e indicaron que las dos plazas sondeadas, la Plaza Este y la Plaza Río Bec, fueron construidas en una sola etapa con delgados rellenos recubriendo el sustrato natural. Aunque no podemos aún fechar estas construcciones, ya que el material se encuentra en proceso de análisis, la presencia de las estelas 1 y 2 en la Plaza Este podría indicar una construcción del Clásico temprano o, al menos, del inicio del Clásico tardío.

2011-2014: Los ejes de la investigación

Tal como lo vimos, el sitio de Naachtun plantea toda una serie de preguntas, y tratar de contestarlas necesitaría obviamente mucho más tiempo de lo previsto por lo pronto (4 temporadas). Partiendo de esta observación, se decidió enfocar la primera fase del Proyecto en el estudio, tan minucioso como sea posible, del sitio durante su apogeo, es decir en el Clásico tardío-terminal. Por supuesto, este auge fue precedido por una primera ocupación del lugar al menos en el transcurso del Preclásico tardío y un desarrollo importante durante el Clásico temprano (con, en particular, la edificación del monumen-

tal complejo de tipo E).

Dado que se ha podido establecer en 2010 que las fechas de construcción y ocupación de la totalidad del Grupo B se sitúan justamente en el Clásico tardío-terminal y que este gran conjunto habitacional con su nucleación excepcional requiere ser comprendido en términos crono-arquitectónicos, de un lado, pero también funcionales y sociales, del otro, no es de sorprenderse que el primero de los tres ejes pilotos de la investigación programada concierna los **procesos de aglomeración de la población**, precisamente en este sector. Es tentador suponer que, por su situación a inmediaciones de las estructuras principales del sitio, los tres complejos de patios hayan servido para albergar a grupos económico-sociales ligados a los dirigentes mismos, ya sea que se trate de miembros de la elite (según el modelo de la corte real: Inomata y Houston 2000-2001) o bien de personales al servicio de ella y/o de las familias reinantes: artesanos, militares, etc. Las diferentes operaciones previstas en estos tres complejos buscarán recuperar un máximo de información sobre las residencias allí presentes y, sobre todo, los que las ocuparon. Por supuesto, este análisis deberá ser objeto de una evaluación/contextualización, al realizar una comparación con una muestra de conjuntos habitacionales contemporáneos, pero situados en la periferia.

Al tratar de documentar cómo funcionó el sitio durante su apogeo, nos encontramos con el problema básico e ineludible de su gobierno. Puesto que Naachtún, aun si no es el "Maasul" mencionado en varias inscripciones y que fue aliado sucesivamente de los dos centros dominantes de la época (Calakmul y Tikal), bien podría haber sido muy involucrado en los trastornos político-militares que caracterizaron las relaciones entre ambas macro-capitales. Es entonces imprescindible interrogarse sobre la manera en que el sitio parece haber atravesado el periodo. Una manera importante de abordar el tema consiste en analizar **los procesos de permanencia del poder local**, a través de los edificios-sede del poder, aun cuando pudo haber varios (¿sucesivos?). De hecho, el simple examen del plano del sitio lleva a resaltar diferentes candidatos a haber sido palacios: la Estructura XXV al norte de la Plaza Este, la estructura norte del Patio 28 que da a la plaza Río Bec donde existe otra concentración de monumentos y el Complejo Amurallado. ¿Dónde radicaron los señores de Naachtún entre 600 y 950 d.C.? y aun ¿dónde fueron sepultados? Son éstas, dos de las preguntas que conforman el cuestionamiento medular del segundo eje de investigación.

Finalmente, es importante también preguntarse acerca de las bases económicas que permitieron que Naachtun conociera un apogeo largo, y que aun sobrevivió a Tikal y a Calakmul. Este tema lo sintetizamos en la **Economía de la Prosperidad**. De hecho, aun sólo a partir de las cantidad, calidad y variedad de los materiales recogidos en la temporada preliminar de 2010, Naachtún aparece como un sitio opulento con una gran diversidad de conexiones comerciales y una base económica eficiente. Dos aspectos necesitan ser profundizados: primero, los medios de subsistencia disponibles para la población y los recursos presentes en el área; segundo, la organización de la producción y el papel de los sistemas de intercambio a diferentes escalas (local, mediana y larga distancia) en el establecimiento y mantenimiento de la economía del sitio durante todo el periodo clásico, con enfoque particular en el Clásico terminal. Asimismo, es importante buscar eventuales talleres de producción artesanal y vestigios materiales de sistemas de intercambio, en otras palabras, la cuestión de la producción local *versus* los productos importados. En corolario, un aspecto fundamental consiste en entender

mejor el funcionamiento económico del sitio: en efecto, la conformación del área monumental de Naachtún documenta una concentración relativamente densa de edificios, la cual no permite *a priori* colocar campos de cultivo entre los complejos habitacionales, aun en la periferia. Esto hace suponer que la base del sustento de una buena parte de la población (particularmente la elite) provenía del trabajo de comunidades localizadas fuera del área urbana, las cuales proveían la población con bienes básicos a cambio de bienes de prestigio adquiridos y redistribuidos por la elite. En este sentido, la organización económica también tiene nexos con la organización social de la ciudad, así como las estrategias de gobierno.

Conclusión

A guisa de conclusión, se puede aseverar que la primera temporada de trabajo en Naachtun permitió asentar las bases de una nueva investigación en el sitio, enfocada en el momento de su apogeo (Clásico Tardío-Clásico Terminal) y en esta aglomeración de patios del Grupo B poco común en el área maya. Durante las temporadas futuras se pretende pues contestar un máximo de las preguntas que se acaban de formular, eso con el fin de entender las bases de la gestión económica, social y política exitosa que Naachtún parece haber logrado durante al menos tres siglos.

Bibliografia

Arredondo L., Ernesto
2009 El complejo amurallado de Naachtun: arquitectura, guerra y política. En *XXII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2008* (editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Mejía), pp. 1365-1382. Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Guatemala.

Baudez, Claude F.
2002 *Une histoire de la religion des Mayas*. Albin Michel, Paris.

Hansen, Richard D., Steven Bosarth, John Jacob, David Wahl & Thomas Schreiner
2002 Climatic Changes and Environmental Variability in the Rise of Maya Civilization: A Preliminary Perspective from Northern Peten. *Ancient Mesoamerica* 13: 273-295.

Inomata Takeshi & Stephen D. Houston (eds)
2000-2001 *Royal Courts of the Ancient Maya*, 2 vol. Westview Press, Boulder & Oxford.

Mathews, Peter, Kathryn Reese-Taylor, Marcelo Zamora y Alexander Parmington
2005 Los monumentos de Naachtun, Petén. En *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2004*, (editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Escobedo M.), pp. 691-696.

Miller, Mary Ellen & Karl Taube
1993 *An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. Thames & Hudson, London.

Morley Silvianus. G.
1937-38 *The Inscriptions of the Peten*. 5 vol. Carnegie Institution of Washington, Pub. 437.

Morton, Shawn G.
2005 Mapeo y Reconocimiento Arqueológico en Naachtun (Operación 5). In *Proyecto Arqueológico Naachtun, Informe No. 1, Primera Temporada de Campo, Febrero-Abril de 2004*, edited by Martin Rangel and Kathryn Reese-Taylor, pp. 99-102. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala, Guatemala.

2007 *Procession Ritual at Naachtun, Guatemala during the Late Classic Period*. Unpublished M.A. thesis, Department of Archaeology, University of Calgary.

Nondédéo Philippe, Dominique Michelet, Alejandro Patiño, Martín Rangel, Patrice Bonnafoux, Diana Méndez, Ju-

lien Sion, Diana Belches y Géraldine Fondebilla
En prensa Acercamiento a los conjuntos residenciales de Naachtun: resultados preliminares de la primera temporada de campo (2010). *XXIV Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala*, 19-23 de julio 2010, B. Arroyo (ed.). Museo Nacional de Arqueología y Etnología, Asociación Tikal.

Nondédéo, Philippe, Julie Patrois, Alfonso Lacadena, M-Charlotte Arnauld, Eric Taladoire y Dominique Michelet
2011 De la autonomía política y cultural de la provincial de Río Bec. *Estudios de Cultura Maya*, vol. XXXVI, UNAM, México.

Patiño Alejandro
2010 Orden, legitimidad y cerámica: patrones de producción de alfarería durante el Clásico Temprano en el sitio de Naachtun, Petén, Guatemala. XX Encuentro Internacional "*Los Investigadores de la Cultura Maya*", 23-26 de noviembre 2010, Ciudad de Campeche, Campeche

Rangel, Martin y Kathryn Reese-Taylor (eds.)
2005 *Proyecto arqueológico Naachtun. Informe No. 1. Primera temporada de campo Febrero-Abril de 2004 en el sitio arqueológico de Naachtun*. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.

s.f. *Proyecto arqueológico Naachtun. Informe No. 2. Segunda temporada de campo Abril-Mayo de 2005 en el sitio arqueológico de Naachtun*. Manuscrito en posesión de los autores.

Reese-Taylor, Kathryn, Peter Mathews, Marcelo Zamora M., Debra Walker, Martin Rangel, Silvia Alvarado, Ernesto Arredondo, Shawn Morton, Alex Parmington, Roberta Parry, Baudilio Salazar et Jeff Seibert
2005 Proyecto arqueológico Naachtun: resultados preliminares de la primera temporada de campo 2004. En *XVIII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala 2004*, (editado por J. P. Laporte, B. Arroyo y H. Escobedo M.), pp. 91-100.

Ruppert, Karl & John H. Denison Jr.
1943 *Archaeological reconnaissance in Campeche, Quintana Roo and Peten*, Carnegie Institution of Washington, Publication 543, Washington, D.C.

Schele, Linda & Mary Ellen Miller
1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*. Kimbell Art Museum.

Wahl, David, Roger Byrne, Thomas Schreiner & Richard Hansen
2007 Paleolimnological evidence of Late-Holocene settlement and abandonment in the Mirador Basin, Peten, Guatemala. *The Holocene* 17 (6): 813-820.

Walker, Debra S. y Sylvia Alvarado
2005 Análisis de los materiales arqueológicos. En *Proyecto arqueológico Naachtun. Informe No. 1. Primera temporada de campo Febrero-Abril de 2004 en el sitio arqueológico de Naachtun*, (editado por M. Rangel y K. Reese-Taylor), pp. 131-142. Informe entregado al Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.

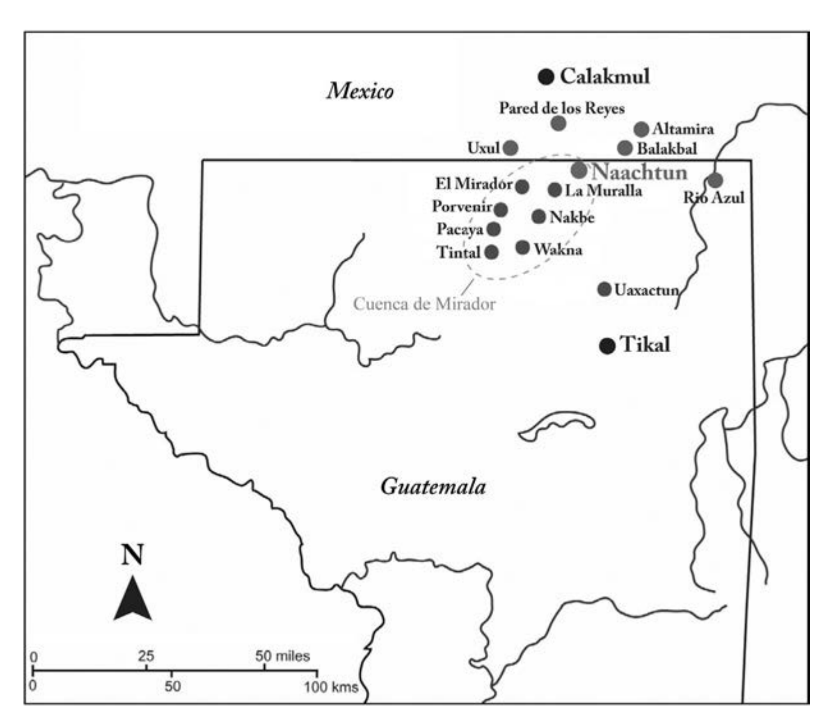


Figura 1. Mapa de la cuenca de mirador localizando el sitio de Naachtun.

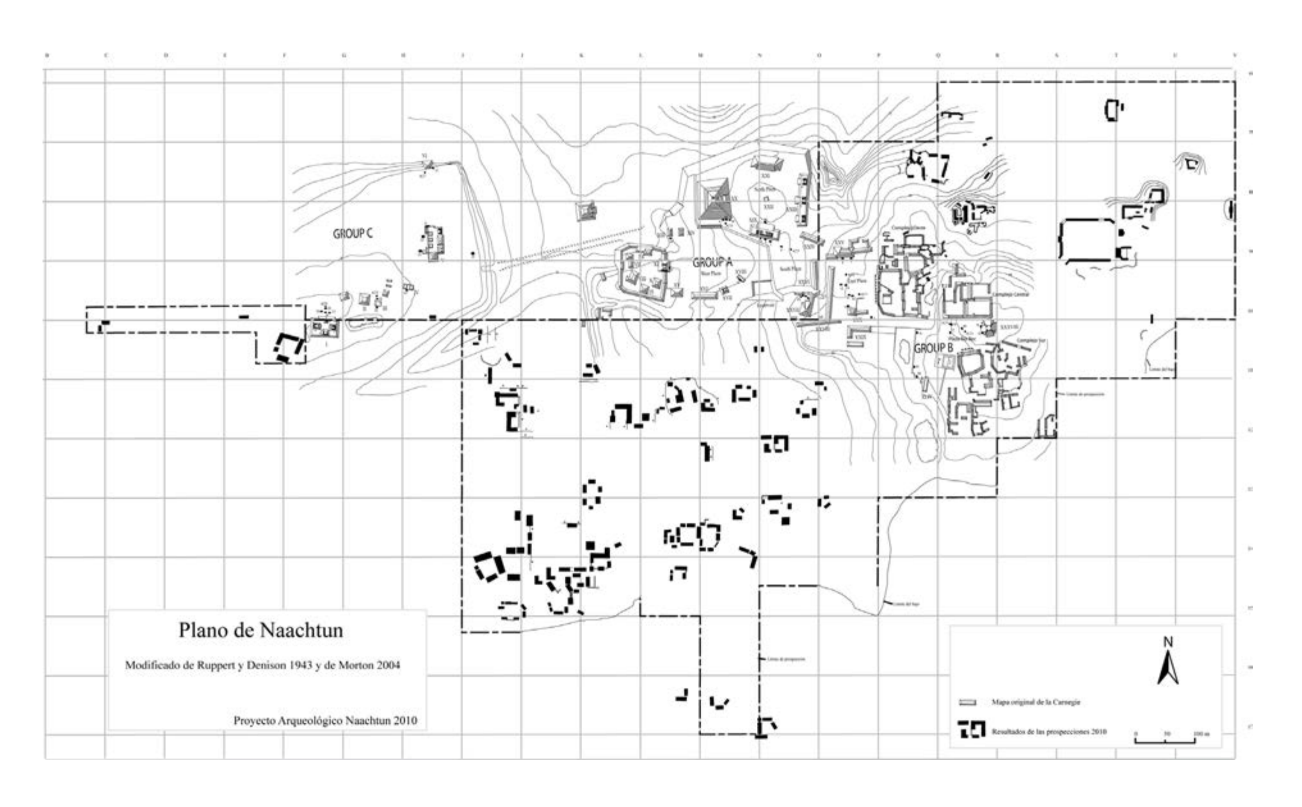


Figura 2. Plano de Naachtun ubicando las operaciones de prospección en la periferia sur.

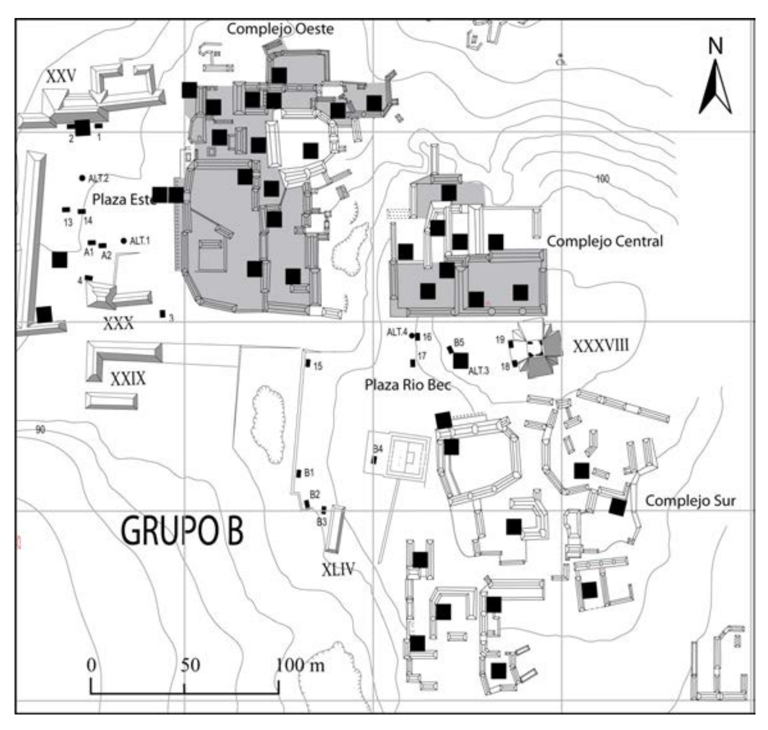


Figura 3. Detalle del grupo b donde se localiza los sondeos 2010. El sector en gris corresponde a los patios fundados durante el clásico tardío. En los demás, en blanco, el material aún no ha sido analizado.

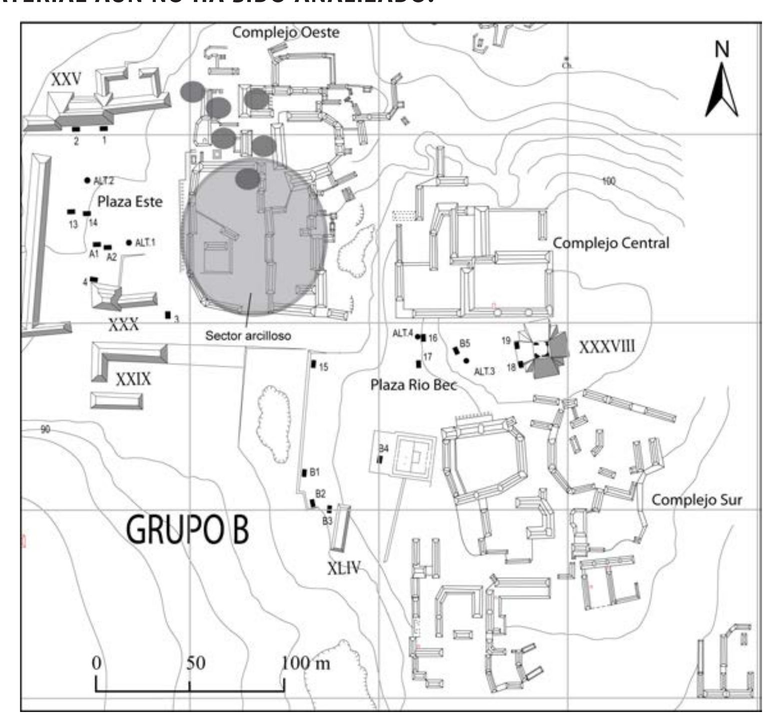


Figura 4. Detalle del grupo b localizando los vestigios de construcciones del clásico temprano (pastillas grises) y la capa de arcilla.



EXPLORANDO EN LA MATRIZ DE LA TIERRA: LA CUEVA 2 DE OXPEMUL, CAMPECHE

María del Rosario Domínguez Carrasco
Raymundo González Heredia
William Joseph Folan Higgins

Capítulo VI



EXPLORANDO EN LA MATRIZ DE LA TIERRA: LA CUEVA 2 DE OXPEMUL, CAMPECHE

María del Rosario Domínguez Carrasco
Raymundo González Heredia
William Joseph Folan Higgins
Centro de Investigaciones Históricas y Sociales
Universidad Autónoma de Campeche

Introducción

Durante los trabajos de reconocimiento y mapeo arqueológico del Proyecto Oxpemul realizados en los años 2007 al 2009 bajo la responsabilidad técnica del Dr. William J. Folan, fueron registradas dos cuevas que se localizan en dirección noroeste con respecto al Grupo Norte de Oxpemul. Por las características físicas observadas en una de estas cuevas, se decidió realizar un reconocimiento detallado incluyendo su levantamiento en planta, cortes y registro de materiales culturales presentes.

De acuerdo a la geología de la región de estudio, es común encontrar en asociación con centros ceremoniales mayores y grupos habitacionales rasgos culturales como canteras, sascaberas y cuevas. Tenemos conocimiento, que algunas de éstas últimas cumplieron la doble función de haber sido en un principio lugares para extracción de material de construcción, para posteriormente convertirse en espacios para llevar a cabo ceremonias y rituales, como fue el caso de las cuevas registradas en el sitio arqueológico de Oxpemul, localizado aproximadamente a 30 km. al noreste de Calakmul (Fig.1). La ubicación geográfica de este asentamiento lo coloca en un lugar estratégico por encontrarse cerca de los límites de dos estados regionales, el de Río Bec al norte y el de Calakmul al sur, no obstante de que Oxpemul se



represente, de acuerdo al modelo de organización territorial de las tierras bajas mayas del sur establecido por Flannery (1972), Marcus (1973) y Adams (1991) como una ciudad tributaria de Calakmul durante el Clásico Tardío.

Mucho se ha hablado sobre los diversos usos y significados que tuvieron las cuevas en el mundo mesoamericano, basta recordar que desde la prehistoria estas funcionaron como lugares temporales de habitación, alrededor de las cuales los grupos nómadas realizaban gran parte de sus actividades cotidianas, considerando que este fue el primer uso que el hombre le destinó a las cuevas. No obstante, su función fue transformándose a través de los tiempos mesoamericanos asignándoles significados mágico-religiosos, algunos de los cuales persisten hoy en día entre los grupos indígenas de México.

De acuerdo a Doris Heyden (1973), las cuevas se identifican como lugares de origen mítico asociados con el vientre de la madre tierra o la boca del monstruo terrestre. Bonor (1989), retomando a la misma autora menciona las siguientes posibilidades de uso de las cuevas:

1.- Que las cámaras fueron dedicadas a una deidad del agua, encerrándose en ellas los cuerpos de los niños sacrificados.
2.- Podían haberse colocado las pieles de las víctimas o los cuerpos de los representantes de los dioses.
3.- Pudo haber sido un *Ayauticaltín*, -Casa de Niebla-, lugares importantes donde se celebraban ceremonias en honor de los dioses acuáticos y de la vegetación.
4.- Consultas de oráculos pudieron efectuarse en su interior.
5.- Ritos de paso, como las investiduras de soberanos, se llevaron a cabo dentro de sus cámaras.
6.- Los cuerpos de los soberanos, o sus cenizas, se depositaron dentro de la cueva.

En el pensamiento mágico-religioso de los pueblos mesoamericanos como el maya, las cuevas simbolizan la entrada al mundo de los muertos o inframundo (Brady y Bonor, 1993; Manzanilla, 1994). Los centros ceremoniales se situaron cerca de cuevas por el carácter sagrado de las mismas, originando la utilización de éstas para un gran número de funciones (Bonor, 1989); de ahí su importancia de localizarse en contextos asociados con arquitectura doméstica y en asociación con arquitectura cívico-ceremonial.

De acuerdo a lo anterior, tratamos en este trabajo de analizar e interpretar el significado de la segunda cueva registrada en el sitio de Oxpemul, considerando las características físicas registradas en la misma y su asociación con un complejo arquitectónico localizado hacia su parte norte, el cual representa una de las escasas evidencias de ocupación del Preclásico localizadas hacia la parte norte del asentamiento de Oxpemul.

Descripcion de la cueva

En el mes de enero del 2010 se realizó la exploración de dicha cueva, a la que le correspondió el número dos debido a que fue la segunda cueva registrada durante los trabajos de reconocimiento y mapeo del sitio. La distancia de esta con relación a la primera es de aproximadamente 120 mts. en dirección noroeste.

Respecto a la primera cueva, registrada por Edwin Barnes en el año 2007 (Barnes, 2008), ésta fue utilizada para la extracción del sascab y se localiza junto a dos grandes plataformas y gran cantidad de albarradas. La primera de estas plataformas se orienta de norte a sur y se localiza a 29 mts. al este de la cueva. Se trata de una plataforma rectangular de 80 mts. de largo

por 60 mts de ancho, sobre la cual descansan tres estructuras de considerables dimensiones que se ordenan alrededor de un patio. El acceso a este grupo arquitectónico se localiza hacia el oriente, por lo que la cueva quedaría localizada en la parte posterior, esto es hacia el poniente. La segunda plataforma, de 60 mts. de largo por 40 mts. de ancho y orientada igualmente de norte a sur, se localiza a 69 mts. hacia el sur de dicha cueva y está formada por un conjunto de estructuras que se ordenan, de igual manera, alrededor de una plaza.

La entrada a esta cueva está orientada hacia el norte, la prospección realizada registró en su interior diez cámaras de diversos tamaños y el pozo de sondeo realizado en la entrada de la misma, mostró la presencia de una extensa ocupación que se mantiene desde el Preclásico Medio hasta el Clásico Terminal. Todas las cámaras muestran cortes en los muros que evidencia la extracción del sascab, material que ha sido confirmado por medio de análisis químicos. El acceso a la cámara 6 presentó un acomodamiento de piedras simulando una jamba, fue en esta cámara que se registraron cuellos de grandes ollas de tipo doméstico colocados de manera irregular. En general, todo el piso de la cueva se encontraba cubierto por una capa de aproximadamente 75 cm de excremento de murciélago, que impidió observar la presencia de mayor cantidad de material cultural expuesto sobre los pisos en el resto de las cámaras (Fig.2).

La segunda cueva, objeto de estudio de la presente ponencia, se localiza aproximadamente a 30 mts. al sur de la misma plataforma que se localiza al oriente de la cueva descrita anteriormente. La entrada a dicha cueva consiste de una cavidad de forma circular de 1.50 mts. de diámetro en promedio, similar a la boca de un chultún, con una profundidad hasta el piso de casi 6 mts. Para realizar el reconocimiento al interior de la cueva, se tuvo que improvisar una escalera que fue hecha con la ayuda de dos grandes raíces que de manera caprichosa se introdujeron por la entrada de la cueva hasta llegar al piso (Fig.3).

La cueva presentó en su interior 5 cámaras que fueron numeradas en sentido inverso a las manecillas del reloj. Cuatro de estas se distribuyen hacia el oriente y una hacia el poniente. Tres de estas cámaras (la número 3, 4 y 5) presentan en su interior un mayor número de recintos que por lo difícil y reducido de su acceso impidió su exploración. Uno de los rasgos relevantes en esta cueva fue la presencia de los restos de un muro artificial hecho con piedras medianas labradas de forma rectangular unida con argamasa, que fue construido al interior de la cueva con la finalidad de dividir el área de acceso hacia las cuatro cámaras ubicadas del lado este. Dicho muro fue orientado de norte a sur y, de acuerdo a las evidencias registradas, debió presentar una altura aproximada de 3 mts. Es importante resaltar que tanto la cueva como todas las cámaras fueron hechas en su totalidad por los habitantes de Oxpemul, puesto que la evidencia de esta actividad se observa en las paredes las cuales muestran huellas de los cortes realizados, reflejando asimismo un gran cuidado por lograr paredes casi verticales (Fig.4).

Ejemplos de cuevas con muros construidos en su interior durante la época prehispánica, han sido registrados en Yucatán como la gruta de Santa María ubicada en Homún (Tec, 2007), la cueva de Xma'it localizada a 4 km. de Tekax (Novelo y Tec, 2006), la cueva Ch'uj Aktun en Ticul (Evia, s.f.) y en la cueva Aktún Beh localizada en la carretera Mérida-Campeche cerca del libramiento de Maxcanú (Gómez, 2006). En las dos primeras cuevas, el muro registrado presentó un la parte media una entrada marcando la separación entre diferentes bóvedas. Dicho acceso presenta, al igual que cualquier edificio cívico-religioso maya, jambas y dinteles hechos

de piedra (Fig.5). Es muy probable que el muro que se levantaba al interior de la cueva dos de Oxpemul, haya presentado de igual manera una entrada en la parte central, con rasgos arquitectónicos similares, con la finalidad de comunicar la bóveda posterior que se conformaba por las cuatro cámaras descritas anteriormente, sugiriendo de la misma manera divisiones que limitaban diversas áreas rituales.

En el caso de la tercera cueva, parece que la construcción del muro tuvo como fin contener los deslaves de piedra y tierras hacia el interior de la gruta y en el caso de la cueva Aktún Beh, el acceso que se registró en el muro fue al parecer obstruido intencionalmente con piedras con el propósito de impedir el acceso hacia otras áreas de la cueva.

Con respecto a la cueva dos de Oxpemul, la boca presenta una tapa de piedra de forma circular, de 1.50 mts. de diámetro en promedio, que cierra perfectamente la entrada perdiéndose así con la topografía del terreno. Dicha tapa fue encontrada a escasos 5 metros de la entrada a la cueva.

Descricpion de las cámaras

La cámara registrada como la número uno, consiste de una cavidad cuadrangular de 3.50 mts. de largo por 2 mts. en su parte más ancha y 1.50 mts. de altura. La entrada a este espacio presenta una puerta hecha de una gran piedra de forma cuadrangular, que fue encontrada acostada a la entrada de dicha cámara y cuyas medidas nos indican que esta cerraba perfectamente la entrada. En su interior se observaron hacia ambos lados, pequeñas cavidades que posiblemente funcionaron como nichos (Fig.6).

La cámara identificada como la número dos, se trata de una cavidad de 80 cm. de largo por 1 mt. de ancho que en un momento determinado tuvo conexión con la cámara número tres y que fue sellada posteriormente. Se puede observar con claridad los restos de mezcla adheridas en las paredes y en las piedras que fueron utilizadas para obstruir la entrada (Fig.7).

El acceso a la cámara número tres, además de ser muy reducido presenta un ligero declive hacia el interior por lo que fue imposible entrar, no obstante se pudo observar con ayuda de lámparas la presencia de un cuello correspondiente a una gran olla de tipo doméstico asociada con fragmentos de cerámica de tipo utilitario, similar a la evidencia registrada en la primera cueva (Fig.8).

La cámara número cuatro por el contrario se ubica en una parte ligeramente elevada de la cueva. Por su posición y su estrecha entrada también fue difícil realizar una exploración en su interior, sin embargo pudimos observar que se trata de una amplia cavidad que se extiende con amplios espacios hacia el noreste (Fig.9).

Son estas cuatro cámaras descritas líneas arriba que fueron demarcadas por el muro y las cuales parecen haber formado un importante espacio. Su doble privacidad, considerando que una de ellas tuvo una puerta, nos hace reflexionar sobre la importancia de dicha cueva en contextos rituales.

Este rasgo arquitectónico también lo vemos en el acceso a la cámara número cinco, localizada hacia el lado oeste de la cueva. Dicha cámara se ubica, de igual manera, en una parte elevada y presenta evidencias de haber existido un pequeño muro en la entrada construido por medio de piedras medianas de forma irregular, como lo evidencia la presencia de tres piedras superpuestas de manera vertical en el extremo izquierdo de la entrada. En el interior de esta, fueron observadas un mayor número de cavidades que nos indica la presencia de por lo menos cuatro cámaras más localizadas hacia el oeste, noroeste y suroeste de la cueva, así como

alineamientos de piedras que parecen asimismo delimitar espacios para la realización de diversas actividades (Fig.10).

En las paredes norte y sur de su interior se observan oquedades poco profundas que parecen haber funcionado como nichos, así como una plancha de piedra hecha en la pared norte que pudo haber cumplido la función de ser un espacio para descansar.

En el piso de la cueva, por debajo del escombro de piedra y tierra se observó un corte en la laja de la piedra que al parecer forma el piso original de la cueva. Dicho corte esta casi en ángulo recto y deja ver una cavidad que continúa a una profundidad mayor.

Interpretacion de la cueva

De acuerdo a las diversas funciones que se les ha asignado a las cuevas y, con base en la evidencia arqueológica registrada, existe sin duda alguna, una estrecha relación de su uso como entrada al inframundo y como un recinto funerario en donde se destaca la evidencia de la práctica de rituales y de ceremonias efectuadas al interior de la misma, a través del registro de vasijas de tipo doméstico con evidencia de exposición al fuego.

No hay que olvidar que la adoración en las cuevas y cavernas fue un factor muy importante en la antigua Mesoamérica, aspecto que lo vemos evidenciado por la presencia de estas en asociación directa con arquitectura ceremonial así como grupos residenciales de tipo doméstico. De igual manera, para los mayas prehispánicos las aperturas en la superficie de la tierra eran las entradas a Xibalbá, lo que las hacía ser lugares especialmente sagrados y peligrosos en donde celebraban ritos y enterraban a sus muertos.

A pesar de que no encontramos evidencia de restos óseos humanos que nos pudieran confirmar su uso como lugar para enterramientos, indicadores como su ubicación cerca de grupos residenciales, posiblemente ocupados por dos o más núcleos familiares que estuvieron unidos por lazos de parentesco; la presencia de múltiples cámaras; la presencia de puertas en una de las cámaras a base de grandes bloques de piedra; la construcción de muros dividiendo área y controlando el acceso a diversas cámaras; la presencia de lo que parece fueron nichos en las paredes de la cueva; la presencia de restos de vasijas cerámicas con evidencia de exposición al fuego nos hace pensar en su uso como un lugar para la deposición de entierros múltiples con la correspondiente práctica de rituales.

La ausencia de fuentes de agua en el interior de la cueva nos descarta su uso como espacio para la celebración de rituales relacionados con ceremonias agrícolas, petición de lluvia o agradecimientos a la cosecha en asociación a la fertilidad que pueden propiciar las mismas cuevas.

El concepto de una vida después de la muerte en el Xibalbá, es un aspecto que ha sobrevivido con el paso de tiempo hasta los mayas actuales. La creencia en la inmortalidad del alma y de que después de la muerte había otra vida más agradable de la cual gozaba el alma apartándose del cuerpo, como lo refirió Landa en su obra, son aspectos que se reflejan con la construcción de estas cavidades tan complejas (Eberl, 2005).

Aunado a lo anterior, la tapa que cubre la entrada a la cueva la hemos considerado como un elemento clave para inferir sobre la protección y el cuidado que los oxpemuleños mantenían por algo, por alguien o por algunos. Además concluimos que por la forma y medidas la tapa debió cerrar perfectamente el orificio de entrada, ya que en las paredes se ob-

serva una pestaña hecha con la misma roca en donde descansaba la tapa una vez que esta se colocaba. La superficie del terreno que rodea a la cueva presenta gran cantidad de afloramientos rocosos, por lo que suponemos que una vez que la cueva se encontraba cerrada era fácil de confundirse con uno de estos afloramientos, pudiendo asimismo haber funcionado además como un escondite o refugio temporal durante ataques enemigos o eventualidades naturales como ciclones y huracanes.

Conclusiones

De acuerdo a los materiales cerámicos podemos concluir que ambas cuevas fueron ocupadas de manera continua desde el periodo Preclásico hasta el Clásico Tardío y muy escasamente en el Clásico Terminal. Asimismo, su respectiva orientación con relación al grupo arquitectónico más cercano, una hacia el poniente y otra hacia el sur, pueden hacer referencia a la dirección del sol en su viaje de vuelta a Xibalbá dominio de la muerte hacia el poniente, así como al sol muerto a media noche hacia el sur, coincidiendo con la relación *sol-inframundo-cuevas-tumbas* referido por Navarrete y Martínez (1977) para algunas cuevas de Chiapas.

Como se ha mencionado anteriormente, la ausencia de restos óseos en el interior de las diversas cámaras, así como la presencia de mínimas cantidades de cerámica y la destrucción de los dos muros construidos en el interior, nos hace pensar en que la cueva fue objeto de un saqueo. No podemos determinar la temporalidad del saqueo, ya que tampoco encontramos elementos culturales fuera de esta que nos hiciera pensar en una depredación contemporánea, en términos generales la cueva fue vaciada en su totalidad.

No obstante, lo anterior no deja de confirmar la importancia que representaron las cuevas, desde el periodo Preclásico hasta el Posclásico para el mundo mesoamericano como la entrada al inframundo y como el punto de origen de los hombres, en donde la cueva simbolizaba el vientre de la madre tierra de donde nacen todos los hombres y a donde van a morir.

Bibliografía

Adams, Richard E.

1991 *Prehistoric Mesoamerica. Rev. ed.* University of Oklahoma Press, Norman.

Barnes, Edwin B., Raymundo González Heredia, María del Rosario Domínguez Carrasco y William J. Folan H.

2008 La cueva/mina de Oxpemul. Informe técnico entregado al CIHS.

Bonor Villarejo, Juan Luis

1989 *Las cuevas mayas: Simbolismo y ritual*. Universidad Complutense de Madrid. Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

1992 "El culto al sol en las cuevas mayas". *Mayab*. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, No.8, pp.123-132.

Brady, James y Juan Luis Bonor Villarejo

1993 "Las cavernas en la geografía sagrada de los mayas". *Perspectivas antropológicas en el mundo maya*. Ma. Josefa Iglesia Ponce de León y Francesc Ligorred Perramon. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid, pp.75-95.

Eberl, Markus

2005 *Muerte, entierro y ascensión. Ritos funerarios entre los antiguos mayas*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán., Mérida.

Evia Cervantes, Carlos Augusto

s/f Ch'uy Akyun o la Gruta del Jaguar en el municipio de Ticul. Artículo electrónico. *http://www.mayas.uady.mx/articulos/chuy.html*

Heyden, Doris
1973 "¿Un Chicomostoc en Teotihuacán?. La cueva bajo la Pirámide del Sol." *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia.* No.6, México, pp.3-18.

Flannery, Kent V.
1972 "The Cultural Evolution of Civilizations". *Annual Review of Ecology and Systematics*. Palo Alto, California, vol3, pp.399-426.

Gómez Cobá, María José
2006 "Aktun Beh". *Espeleodifusión Maxcanú*. Gaceta Informativa, Fondo estatal para la Cultura y las Artes, Mérida.

Manzanilla Naim, Linda
1994 "Las cuevas en el mundo mesoamericano". *Ciencias*, e-journal, UNAM, no.36, pp.59-66.

Marcus, Joyce
1973 "Territorial Organization of the Lowland Classic Maya". *Science*. No.180, pp.911-16.

Navarrete, Carlos y Eduardo Martínez Muriel
1977 *Exploraciones Arqueológicas en la Cueva de los Andasolos, Chiapas*. Universidad Autónoma de Chiapas, México.

Novelo Dorantes, Mario y Fátima Tec Pool
2006 "Xma'it, la cueva sin fondo". *Espeleodifusión Tekax*. Gaceta Informativa, Fondo estatal para la Cultura y las Artes, Mérida.

Tec Pool, Fátima
2007 "Santa María". *Espeleodifusión Homún*. Gaceta Informativa, Fondo estatal para la Cultura y las Artes, Mérida.



Figura 1. Localización geográfica de Oxpemul, Campeche.

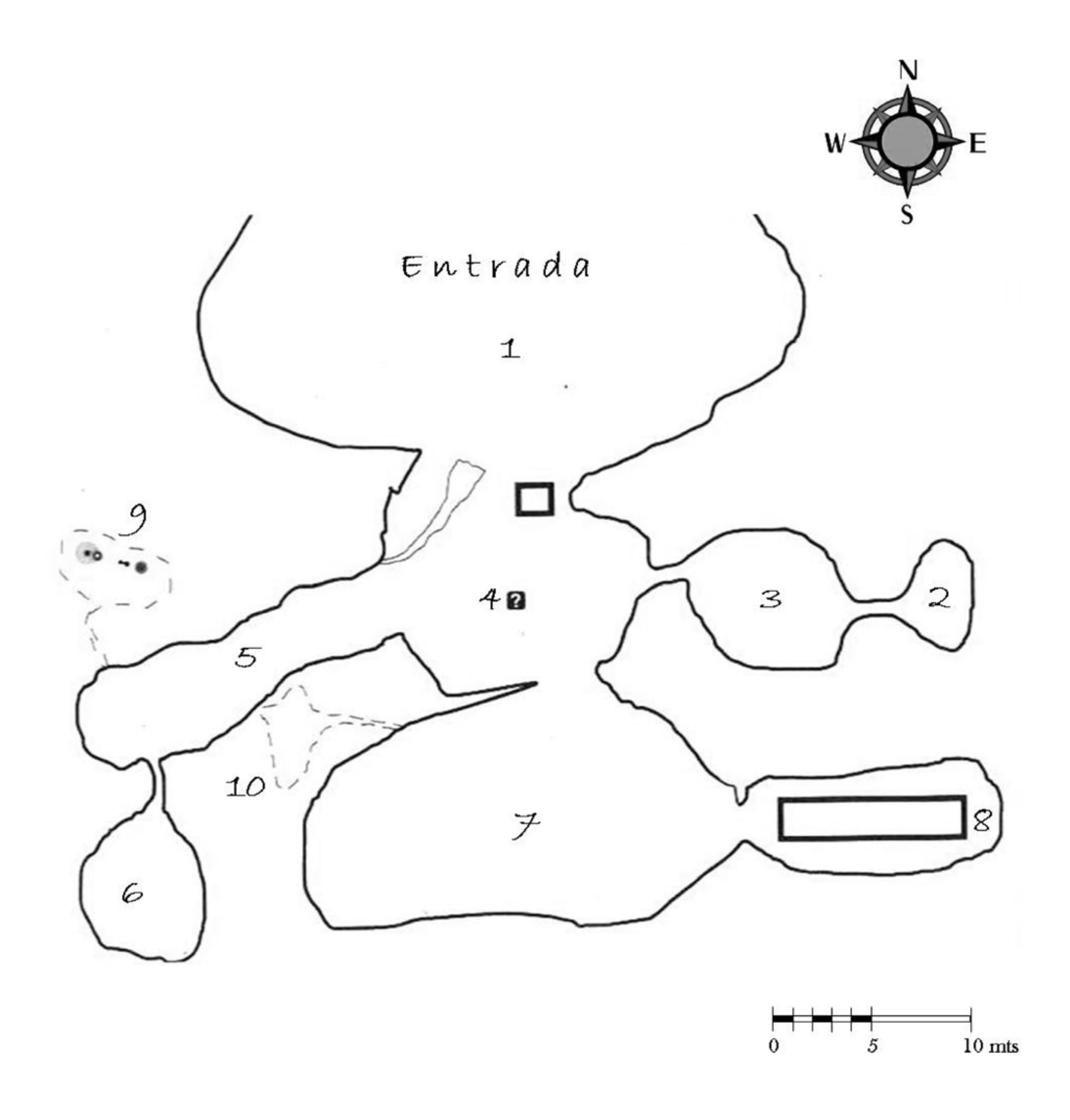


Figura 2. Planta de la cueva 1. Oxpemul, Campeche. (Barnes, 2008).



Figura 3. Entrada a la cueva 2. Oxpemul, Campeche.

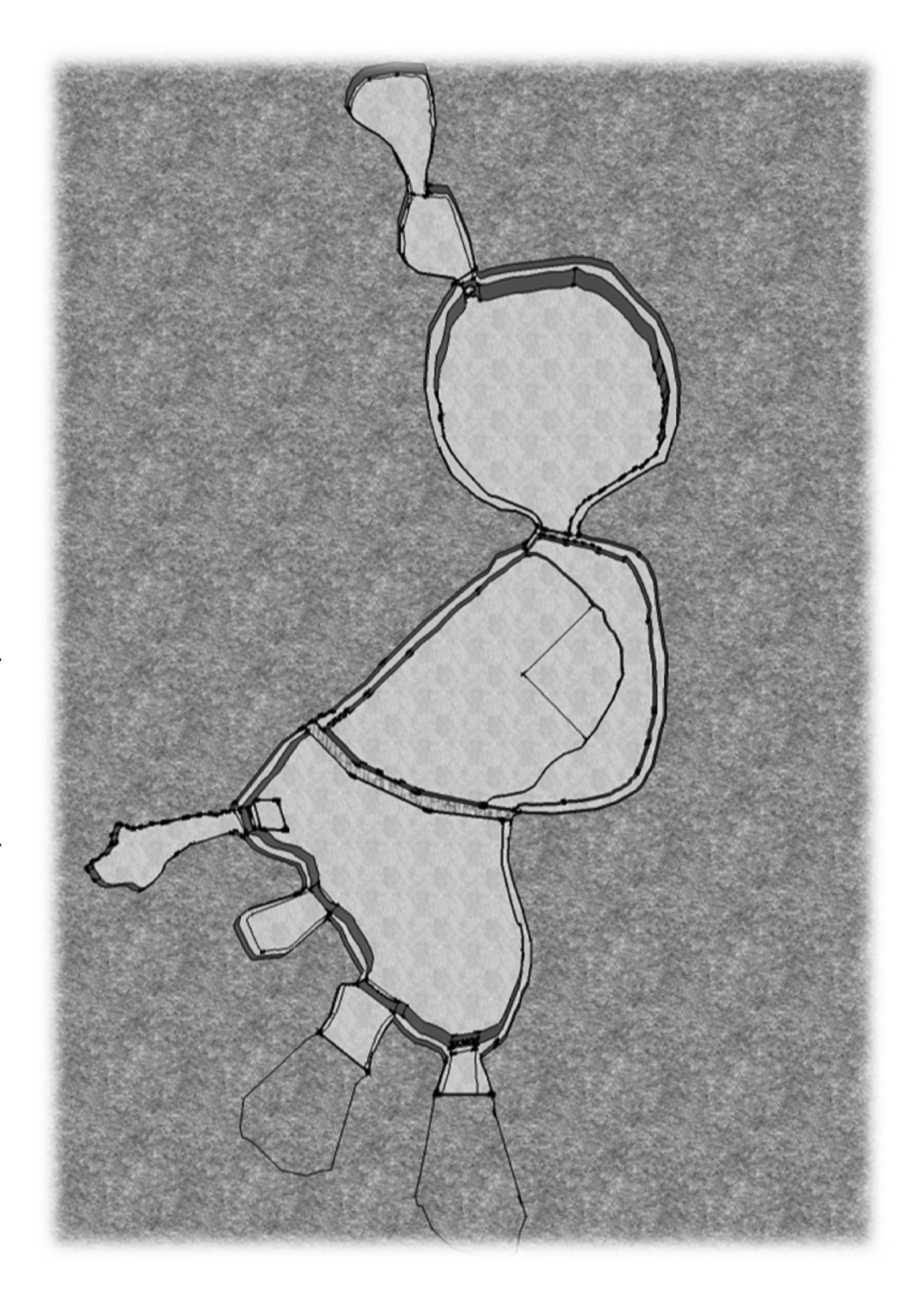


Figura 4. Planta de la cueva 2. Oxpemul, Campeche. Levantó: Raymundo González Heredia. Dibujó: Eduardo Díaz Cáceres.



Figura 5. A) cueva X'mait, Yucatpan (tec pool, 2006).
B) gruta de Santa María, Yucatán (novelo y tec, 2006).



Figura 6. Cuarto 1 de la cueva 2. Oxpemul, Campeche.

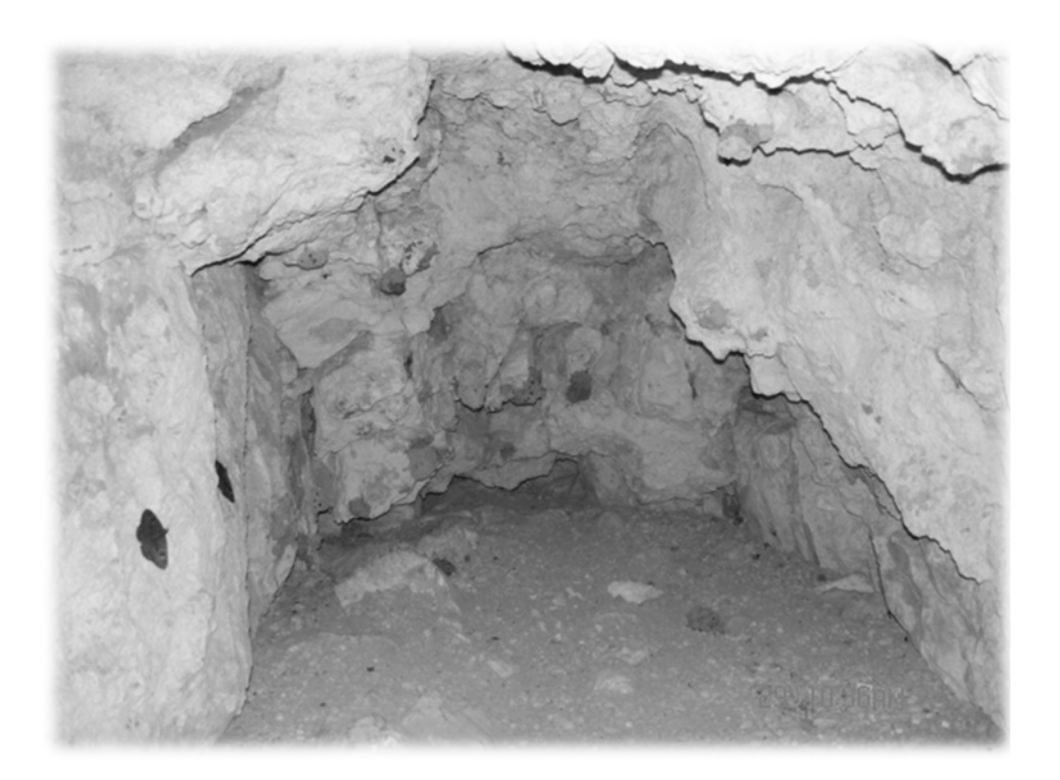


Figura 7. Cuarto 2 de la cueva 2. Oxpemul, Campeche.



Figura 8. Cuarto 3 de la cueva 2. Oxpemul, Campeche.



Figura 9. Cuarto 4 de la cueva 2. Oxpemul, Campeche.



Figura 10. Cuarto 5 de la cueva 2. Oxpemul, Campeche.



OXPEMUL, CAMPECHE; MÉXICO: DE CIUDAD TRIBUTARIA A CIUDAD/ESTADO EN EL PETEN CAMPECHANO CON LA SALIDA DE LOS KANES (CHANES) Y LA SUBIDA DE LA DINASTÍA DEL TRONO DE PIEDRA

William J. Folan, Rosario Domínguez Carrasco,
Raymundo González Heredia, Abel Morales López,
José Paredes Gómez, Irene Pastrana Pleitos,
Ciriaco Requina Sandoval, Hubert Robichaux,
Lynda Florey Folan, Nuria Torrescano Valle,
Gerardo Calderón Magallón y Joel D. Gunn

Capítulo VII



En Memoriam
Lorenzo Ochoa Salas

OXPEMUL, CAMPECHE; MÉXICO: DE CIUDAD TRIBUTARIA A CIUDAD/ESTADO EN EL PETEN CAMPECHANO CON LA SALIDA DE LOS KANES (CHANES) Y LA SUBIDA DE LA DINASTÍA DEL TRONO DE PIEDRA

William J. Folan, Rosario Domínguez Carrasco, Raymundo González Heredia, Abel Morales López, José Paredes Gómez, Irene Pastrana Pleitos, Ciriaco Requina Sandoval, Hubert Robichaux, Lynda Florey Folan, Nuria Torrescano Valle, Gerardo Calderón Magallón y Joel D. Gunn
Universidad Autónoma de Campeche

Abstracto

Esta ponencia presente los esfuerzos interdisciplinarios del Proyecto "Oxpemul, Campeche, Frontera Cultural Prehispánica de las tierras Bajas de los Mayas del Período Preclásico y Clásico" del Centro de Investigaciones Históricas y Sociales de la Universidad Autónoma de Campeche durante los últimos dos años relacionados a su mapeo, su patrón de asentamiento, epigrafía, análisis de cerámica, hidrología, camellones y paleoclimatología combinado con una interpretación de su sacbe *Chibal Be* y de su organización sociopolítica desde el siglo V hasta el siglo XI incluyendo sus relaciones con Calakmul.

Introducción



En la ponencia magistral de la Dra. Joyce Marcus (2004a) leída durante el 12° Encuentro de los Investigadores de la Cultura Maya en la Universidad Autónoma de Campeche, nos facilitó su

análisis sobre el desarrollo y caída de Calakmul (Fig. 1) a través de sus 1,500 años de existencia incluyendo su Estado Regional conformado por tres niveles incluyendo ciudades y pueblos tributarios como Oxpemul (Fig. 2) y sus alrededores conurbanados con Calakmul dentro de un área de más de 5000 km2 ubicado en la altiplanicie cárstica ondulada Calakmul. (Gates 1992 y 1999). Esta ponencia es un resumen de los esfuerzos del Centro de Investigaciones Históricas y Sociales de la Universidad Autónoma de Campeche en Oxpemul incluyendo su relación con Calakmul y otros sitios a través del tiempo y el espacio, poniendo, de esta manera, a prueba a uno de los modelos de Flannery (1972) y Marcus (1976).

Las ruinas de Oxpemul, Campeche representan una joya arqueológica

El Proyecto "Oxpemul, Campeche; Frontera Cultural Prehispánica de las Tierras Bajas Mayas del Periodo Clásico" fue diseñado para investigar el role de Oxpemul como parte de una frontera entre Oxpemul y Becan hacia el noreste de Calakmul, o sea entre el Estado Regional de Calakmul, modelado por Flannery (1972) y Marcus (1976) y el del Río Bec modelado por Richard E. W. Adams y Richard Jones (1981). Durante nuestra primera temporada en Oxpemul levantamos un área de 9 km2 alrededor de la Meseta Principal de Oxpemul (Fig. 3) con la colaboración del Arqlgo. Edwin Barnes y el Lic. Raymundo González Heredia, que incluyó cerca de 1,400 estructuras y una *sascabera* con dos depósitos de cerámica en sus cámaras más profundas (Barnes *et al.* 2009). Todo complementado por un estudio de patrones de asentamiento a través de la simulación basado en agentes (Volta 2010). Fotografiamos, dibujamos e interpretamos las 23 estelas y 21 altares de Oxpemul incluyendo sus aproximadamente 330 jeroglíficos bajo la responsabilidad del Dr. Hubert Robichaux (Robichaux y Pruett 2005, Robichaux 2009). La fuente epigráfica incluye unos 13 ejemplos de su glifo emblema Tun' Tz'am de Oxpemul en la forma de un Trono de Piedra con un bulto en el asiento que ha estado en existencia desde el Siglo 5° incluyendo dos soportes en su presentación más antigua (Fig. 4). Adicionalmente, existe otro glifo emblema en la forma de un murciélago según Grube (2008) y Robichaux y Pruett (2005) (Fig. 5) además del glifo emblema de Tikal y los nombres de varios gobernantes como Chak Nik-ki.

Durante esta misma primera temporada, llevamos a cabo dos fallidos esfuerzos para hacer un plano tri-dimensional de la Meseta Principal y la Meseta Suroeste de Oxpemul, que a la fecha han sido exitosamente levantados por el Lic. José Paredes Gómez y la Arquitecta Irene Pastrana Pleités con la colaboración de Raymundo González Heredia y Ciriaco Requina Sandoval incluyendo el Sacbe #1 entre ellos mismo (Fig. 6). Adicionalmente, el Proyecto ha levantado una escalera ecológica de 320 metros de largo y 60 metros de altura hasta la plaza principal.

Desde el inicio de los trabajos de Oxpemul, el sitio arqueológico ha estado bajo el cuidado de nuestra Universidad las 24 horas al día, los 7 días de la semana durante los 365 días del año.

Durante nuestra segunda temporada en las ruinas de Oxpemul en 2009 y 2010, la Dra. María del Rosario Domínguez Carrasco (2010) excavó 20 pozos estratigráficos (Fig. 7) en varios lugares distribuidos dentro de los 9 km2 de Oxpemul produciendo resultados de gran importancia incluyendo una secuencia de ocupación que va desde el Preclásico Medio hasta el Clá-

sico Terminal. Cuatro estelas (Fig. 8) fueron enderezadas e intervenidas por el Restaurador Gerardo Calderón Magallón en colaboración con Raymundo González Heredia, Lynda Florey Folan, Ciriaco Requena Sandoval y Folan Higgins. Adicionalmente Domínguez Carrasco revisó y registró lo que parece haber sido una cueva o sascabera con una entrada de tiro (Domínguez Carrasco *et al.* 2010) (Fig. 9) de 6m de profundidad conformada por cinco cámaras subterráneas en su interior. Aparentemente, la entrada al tiro fue originalmente tapada con una piedra megalítica cerrando el acceso al nivel de la superficie según sus descubridores, un conjunto parecido a uno descubierto por Abel Morales López (1987) en la carretera a Calakmul.

Adicionalmente el Biólogo Pedro Zamora *et al.* (2010) registró 3013 especies de los árboles creciendo encima y entre las mesetas principales (Fig. 10).

Florey Folan, Folan y González Heredia investigamos un rasgo hidráulico (Fig. 11) de 260 m de largo y 7 m de ancho anteriormente registrado en el plano de Oxpemul que esta cerca de la base de la Meseta Principal. El canal presentaba un muro bajo por su lado este y un amontonamiento de tierra por su lado oeste. El canal comienza con una represa formada de piedras megalíticas de 3 mts de altura y 6 mts de ancho asociado con una cuenca de abastecimiento situado al norte de la represa y al lado de la Meseta Principal de aproximadamente 30 m norte sur por 30 m este oeste y 2 700 m3 de capacidad. En el área alrededor de la cuenca existe lo que parece ser el término de una rampa a su lado este y lo que representa un vertedero de 16 m de doble cara al noroeste para guiar el agua a la represa. Otro canal de 40 m de largo y 7 m de ancho existe entre la cuenca de abastecimiento y un área recolectar de agua al noreste de 50 m norte sur y 50 m este oeste y 2,500 m2 de área. Existen cinco vertederos demás bien formados en el canal entre la cuenca de abastecimientos y el recolector de agua surtido de las colinas en sus alrededores.

Dos vertederos bajos fueron registrados más al sur del canal principal, uno al lado norte del camino a Oxpemul en adición a cortes en la roca madre representando tolvas formadas por el agua que pasaba encima dentro del canal y vaciaba en un bajo, tal vez relacionado con el área donde Abel Morales López (2010) levantó unos 64 camellones para después excavar unos pozos de prueba en dos de ellos de unos 7 metros de largo, 2 metros de ancho y entre 25 y 30cm de altura (Fig. 12). Dos terrazas están asociadas, respectivamente con cerámica del Clásico Tardío y Preclásico Tardío ambos periodos de adecuada precipitación en el Peten Campechano.

El muro en su lado este del canal consiste en dos o tres bloques de piedras rectangulares bien formadas que resultaron ser los limites del Sacbe #1 de 1,200 de largo y de 20 a 22 metros de ancho y entre 60 cm y 2.00 metros de altura (Fig. 13) que en lugar de representar solamente una serie de escaleras subiendo hasta la Meseta Principal, (Sprajc 2008) sigue al sur en la forma de un sacbe que sube a la Meseta Suroeste de Oxpemul.

Siguiendo las sugerencias del Consejo de Arqueología del Instituto Nacional de Antropología e Historia contratamos un restaurador para colaborar con nosotros para enderezar cuatro estelas que estuvieron inclinándose para prevenir su caída además de intervenir y restaurar tres estelas demás incluyendo unas que habíamos enderezado para asegurar su estabilidad y conservación.

Las Estelas

En términos generales, todas las estelas (Fig. 14) en Oxpemul dan la idea que estuvieron originalmente levantadas dentro de espacios especialmente preparados para su colocación dentro de los pisos de estuco que formaron las plazas principales con los restos de piso a todos sus lados siendo relativamente intactos con la excepción de su cara principal que fue rota dando la idea de que la estela fue introducida con un ángulo considerable antes de levantarlo. Este es, más ó menos, como lo ilustrado por Morley (1946) (Fig. 15) pero levantadas con la cara principal inclinada a la plaza enfrente de una escalera y no al contrario con la necesidad de mucho esfuerzo humano bien organizado. Por ejemplo, para enderezarse (pero no levantar) unas de las estelas más pequeñas necesitábamos hasta 15 jornaleros.

Ya en una posición perpendicular, los antiguos introdujeron grandes cuñas no especializadas en unos casos entre un lado de la estela y al piso así asegurándolas provisionalmente en su lugar (Fig. 16). No hay indicaciones de que los antiguos trabajaron las estelas después de levantarlas como ha sugerido Morley, en lugar de antes de levantarlos como hicieron en el caso del monumentos de Dos Aguadas donde puede observar una banda de glifos en un monumento antes de despegarlo de su matriz (Peña Castillo 1985).

Estando en su lugar, las estelas fueron originalmente aseguradas en su base con múltiples piedras de bola cimentadas mayormente con mezcla de lodo y algunas cuñas. Después de asegurar las estelas en su base de mampostería, la base misma (Fig. 17) fue encuadrada con una serie de pequeñas piedras no bien trabajadas pero con cara por los cuatro lados de la estela llegando cerca de la estela misma por todos sus lados menos la de enfrente de su fachada que fue extendida para formar un tipo de altar rudimentario que fue, en casi todos los casos, el lugar donde los antiguos colocaron altares redondos o cuadrángulos con algunos con y otros sin jeroglíficos.

Aunque habíamos planeado nuestra última temporada con la idea de poner a prueba nuestro modelo de la presencia de una corte real en Oxpemul (Fig. 18) incluyendo su Grupo E, con dos estructuras de tipo pirámide en su lado norte y sur en la Plaza Oeste como en el caso de Calakmul, un palacio como lo del palacio Lundell en Calakmul pero de mayores dimensiones y un Juego de Pelota en su Plaza Este sin poder lograrlo, hemos tratado de recoger todo lo que podemos de información sobre Oxpemul permitido por el Consejo de Arqueología del INAH.

Con esta idea en la mente, podemos decir que la Meseta Principal de Oxpemul fue un centro cívico/ceremonial defensivo de 60m de altura arriba del bajo por sus alrededores durante el periodo Preclásico Mediano según los resultados de los pozos estratigráficos de Ma. del Rosario Domínguez. (2010). Aparentemente, después de comenzar a edificar estructuras en el lugar más alto de la Meseta Principal, durante el Preclásico Medio, los Oxpemuleños comenzaron a nivelar un área en sus alrededores extendiéndose por lo menos unas 5 hectáreas asociadas con profundidades de hasta 2.50 a 3.00 metros de relleno de piedra bola durante los fines del Preclásico.

Más tarde, durante el Clásico Temprano, ellos comenzaron a levantar estructuras más grandes con una orientación diferente del Preclásico y hasta estelas con el glifo emblema de Oxpemul con soportes en el Trono de Piedra descrito por Robichaux además de nombrar gobernantes aparentemente durante el Clásico Temprano entre 250 después de Cristo hasta el Siglo Octavo. Es en la Meseta Suroeste donde

se han descubierto las bases de las Estelas #22 y #23 aparentemente del Siglo Quinto (Fig. 19) también con el Glifo Emblema del Trono de Piedra, siendo en la Estela #22 donde está registrado un gobernante llamado U k'in. (Robichaux 2009).

Aunque la gran sequía del año 536 d.C.(Robichaux 2000) (Fig. 20) aparentemente causó un cambio dinástico en Calakmul con la posible llegada de los Kanes o Chanes de Dzibanche, ocupando el trono de la dinastía de Kan o Chan tan reconocido mayormente en el Peten Guatemalteco, Edzna (Benavides Castillo 2010), la Región del Rio Usumacinta, Copan en Honduras y Coba en Quintana Roo pero no en el Petén Campechano. Aunque la sequia dejó su efecto en Calakmul combinado con la aparición de la nueva dinastía de Kan como en 636 d.C., según Simon Martin (2005) este no fue el caso en Oxpemul donde la dinastía del Trono de Piedra seguiría sin sus soportes apareciendo de nuevo en 731 d. C en la Meseta Principal de Oxpemul en la Estela #12 (Fig. 21).

En cuanto a los monumentos que hemos trabajado, la Estela #4 con fecha de 771 d.C., se encuentra enfrente de la Estructura IV en el límite norte de la Plaza Oeste de Oxpemul con los restos de la figura de un gobernante en su cara principal y una pronunciada inclinación al sur haciendo su caída eminente especialmente dado su gran altura de alrededor de 4 m. Entre la cerámica registrada alrededor de su base se encontró fragmentos del Período Clásico y un fragmento de un incensario de tipo Mayapán tal vez asociado como parte de un culto de ancestros como en el caso de Calakmul. Enfrente de la estela se encontró su Altar # 4 movido de su lugar original que muestra la figura de un pájaro y lo que parece ser una serpiente.

La Estela # 2 y la Estela # 4 (Fig. 22) enfrente de la Estructura IV en la Plaza Oeste, tienen la misma fecha de 771 d.C. y el mismo nombre del gobernante Chac Nik. Aunque el nombre del personaje en la Estela #4 asociado con el glifo Emblema del Trono de Piedra es el mismo que el de la Estela #2, en la Estela #2, el mismo gobernante también esta asociada con el glifo Emblema del Murciélago.

La Estela #17 es otro ejemplo de las estelas que hemos restaurado y colocado a una posición vertical. Esta estela, que representa un gobernante con una fecha de 731 d.C., mide 3.43 m de altura Está situada enfrente de la Estructura VI de Oxpemul hacia el lado oeste del Juego de Pelota situado en la Plaza Este donde fue registrado por el Instituto Carnegie en 1931. Su Altar #16 había sido movido y mutilado posteriormente. El personaje inscrito en la estela representa un gobernante de Oxpemul, portando una lanza y parado sobre un cautivo. Esta estela estaba desplazada unos 25 grados al este así indicando la necesidad de restaurarlo a su posición original para prevenir su caída.

El nombre del gobernante de Oxpemul en la Estela #12 y la Estela #17 (Fig. 23) fechado 731 d.C., al otro lado del campo del Juego de Pelota es A; K'in K'inich quien es el Ajaw del Trono de Piedra. Existe el glifo de una cabeza de Murciélago que puede ser una referencia a un individuo citado en el Altar #14 originalmente situado enfrente de la Estela # 14 (Robichaux y Pruett 2005).

La Estela # 9 de 3.4 m de altura se encuentra enfrente de la Estructura V-b al lado este de la Plaza Oeste de Oxpemul formando el Grupo E ya mencionado arriba. El Altar # 9 esta asociado con esta estela. Aunque los saqueadores mutilaron aproximadamente 1.5 m de la parte de arriba de esta estela incluyendo dos de los glifos de los lados norte y sur de la estela, dejaron la fachada principal intacta y los dos glifos mutilados tirados en la superficie. No obstante los saqueadores se llevaron hasta dos glifos de la fachada de atrás según Robichaux y Pruett (2005).

La Estela #9 (Fig. 24) de 751 d.C., incluye la imagen de un gobernante de Oxpemul portando una mascara y una arma en la forma de un palo según Robichaux y Pruett (2005) que tal vez, según nosotros, representa algunos palos del Cenote Sagrado (Coggins y Shane III 1984: Figs. 24 y 161). Su pie izquierdo del gobernante /guerrero esta encima del cuerpo de una grande serpiente mientras que su pie derecho esta encima de un glifo encima de la cabeza de la serpiente. El glifo que está debajo del pie derecho del gobernante aparentemente representa un afijo fonético en la forma de *"ka"* lo que indica para Robichaux que la imagen representa un evento militar de Oxpemul sobre la dinastía de Kan o Chan o serpiente de Calakmul en 751 a.C. del cual hablaremos más tarde.

El restaurador, Gerardo Calderon Magallón restauró los dos glifos en su posición original.

Dada la relación entre Chac Nik de Oxpemul con el glifo emblema del Trono de Piedra de Oxpemul y del Murciélago del mismo sitio con la misma fecha de 771 d.C., en la Estela #2 y #4 de Oxpemul, esto podría indicar, para nosotros, que este individuo representaba al máximo líder de una alianza o *moieté* de las dos dinastías (Fig. 25) que formaba un grupo de poder. Este fue después de la conquista de la dinastía de Kan o Chan en 751 d.C. representado en la Estela #9 de Oxpemul. Este es a pesar de la alianza entre Calakmul con Yuknoom Took'k' K'ahil de Calakmul mostrado en la forma de un Trono de Piedra en la cara principal de la Estela #51 de 731 d.C. de Calakmul (Fig. 26), posiblemente asociado con un glifo representando un Ch'iich-cho, nombre pájaro, parecido al representado en las Estelas #18 y #19 de Oxpemul en 756 d.C. (Robichaux y Pruett 2005). Existe la posibilidad de que fue alrededor de este tiempo que Oxpemul con la posible ayuda de Tikal deja de ser una ciudad tributaria a Calakmul (Flannery 1972 y Marcus 1976) para formarse como una ciudad - estado bajo los emblemas del Trono de Piedra y el Murcielago alrededor de 771 d.C. Adicionalmente, podemos ofrecer la posibilidad de que el Sacbe #1 (Fig. 27) entre la Meseta Principal de Oxpemul y la Meseta Suroeste representa un tipo de sacbe *chibal be* de linaje anexado con un grupo arquitectónico que pudo representar la habitación de un importante *Sahal* ú otro personaje proporcionando así un eslabón físico entre el gobernante Ch'iich o Cabeza de Pájaro (Fig. 28) de las Estelas #18 y #19 de 756 d.C., de la Meseta Suroeste con la Meseta Principal de Oxpemul (Robichaux y Pruett 2005) y un pariente de alto nivel de ellos (Fig. 28).

De acuerdo a lo que Marcus (2004b) informaba respecto a que Calakmul hubiera tenido dificultades en controlar sus aliados y tributarios más lejos de la ciudad capital en una distancia de 60 km en sus alrededores, uno de los más lejanos para nosotros incluyó al Estado Regional de Río Bec al norte de la región del mismo nombre hasta 600 d.C. según el análisis de la cerámica de ambos sitios por Rosario Domínguez Carrasco ( ) corroborado por las excavaciones en la orilla de la carretera Escarcéga/Chetumal que corre entre Becan y Oxpemul y la similitud entre el Palacio Lundell del Clásico Temprano en Calakmul y el Palacio de Becan del Clásico Tardío según Folan y colaboradores. Después del Clásico Temprano el movimiento de Río Bec del norte al sur fue durante el Clásico Tardío y Terminal. Esta expansión del Río Bec al sur esta notable en Oxpemul en cuanto a su arquitectura y su cerámica analizada por Rosario Domínguez y las investigaciones lingüísticas por J. Kathryn Josserand (2007) (Fig. 29). Pero uno de los indicadores de la separación de Oxpemul de la dinastía de Kaan de Calakmul es obvio en la Estela #9 de 751 d.C. 20 años después de la apariencia del Glifo Emblema de Oxpemul en la Estela #51 de Calakmul, fechado 731 d.C., o un

katún. Este fue más o menos el mismo tiempo que Calakmul perdió a Coba, Palenque y Copán entre otros como aliados y el principio de varias sequias en el Peten Campechano (Gunn *et al.* 2010).

Dada la relación entre el gobernante Chac Nik de Oxpemul con el glifo emblema del Trono de Piedra y el del Murciélago que comparten la misma fecha de 771 d.C. y la relación del Glifo del Trono de Piedra con la Estela # 51 de Calakmul en 731 d.C., (Fig. 30) existe la posibilidad, como una hipótesis de trabajo, que las dinastías del Trono de Piedra y el Murciélago sustituyeron los Kanes ó Chanes de Calakmul en 751 d.C., quienes salieron de Calakmul para llegar a Calkíni (Fig. 31) alrededor de 600 años antes de la llegada de los españoles donde los conocieron como los Chanes y Kanes entre las familias más numerosas de Calkiní en adición a los Itza que también salieron del Peten según los Chilam Balam rumbo a Chichen Itza de donde el Antropólogo Físico Antonio Pompa y Padilla (2010) descubrió una comparación de la morfología dental entre los esqueletos del Cenote Sagrado de Chichen Itzá con otros entierros del Altar de Sacrificios y Seibal ocupado durante el Clásico Terminal. Aparentemente, sería razonable comparar los entierros de Calakmul con los de Calkini para poner a prueba la ruta del Petén al noreste de la Península.

Bibliografía

Adams, R. E. W. and R. C. Jones
1981 Spatial Patterns and Regional Growth among Classic Maya Cities. *American Antiquity* 46:301-322.

Barnes, Edwin, Raymundo González H., William J. Folan, María del Rosario Domínguez C., Pedro Zamora C., Joel D. Gunn, Abel Morales L., Ciriaco Requena S. y José Paredes G.
2009 Las Ruinas de Oxpemul, Campeche: Su Corte Real y Su Huella Urbana dentro de la Cuenca de Calakmul. En *Los Investigadores de la Cultura Maya 17* (II):194-219. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Benavides Castillo, Antonio
2010 Mujeres del Edzna Precolombino. *Encuentro Internacional de los Investigadores de la Cultura Maya* del 23 al 26 de noviembre de 2010. Universidad Autónoma de Campeche, México, en prensa.

Coggins C. C. y O. C. Shane, eds.
1984 *Cenote of Sacrifice:Maya Treasures from the Sacred Well at Chichen Itza*. Austin, University of Texas Press.

Domínguez Carrasco, María de Rosario, Manuel E. Espinosa Pesqueira y William J. Folan
2010 Estudio Cerámico Interregional del noroeste de la región del Peten. En *La Península de Yucatán: Investigaciones Recientes y Cronológicas Alternativas*, editado por Antonio Benavides Castillo y Ernesto Vargas Pacheco, pp. 37-59, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Flannery, K. V.
1972 The Cultural Evolution of Civilizations. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 3:399-426.

Gates, Gary
1992 Territorio: Fisiografía, Geología e Hidrología. En *Programa de Manejo Reserva de la Biósfera Calakmul, Campeche: Descripción*, Vol.I: 22-27. William J. Folan, José Manuel García Ortega y María Consuelo Sánchez González. Coordinadore 4 Volms. Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, México. Secretaria de Desarrollo Social, Septiembre 1992.

Gates, Gary
1999 *Fisiografía, Geología e Hidrología. En Naturaleza y Cultura en Calakmul, Campeche*, Vol: 31-39. William J. Folan, María Consuelo Sánchez González, José Manuel García Ortega. Coordinadores 4 Volms. Universidad Autónoma de Campeche, Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, Campeche, Campeche

Grube, Nicolai e Iken Papp

2008 La Exploración de Uxul, Peten Campechano: Resultados de las Investigaciones en el 2007. En *Los Investigadores de la Cultura Maya 16* (II):267-290 Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Gunn, Joel D., W. J. Folan, María del Rosario Domínguez Carrasco y W. F. Miller

2010 Explicando la Sustentabilidad de Calakmul, Campeche: Eslabones Interiores en el Sistema de Energía del Estado Regional de Calakmul. En *Los Investigadores de la Cultura Maya 18* (I):13-40. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Josserand, J. Kathryn

2007 Literatura e Historia en Los Textos Jeroglíficos Clásicos. Gaceta 93:39-46.

Marcus, Joyce

1976 *Emblem and State in the Classic Maya Lowlands: An Epigrafic Approach to Territorial Organization*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

2004a Primary and Secondary State Formation in Southern Mesoamerica. En Understanding Early Copan, editado por Ellen E. Bell, M. Canuto y R. J. Sharer, pp. 357-374. University of Pennyslvania, Museum of Archaeology and Anthropology, Philadephia.

Martin, Simon

2005 Of Snakes and Bats: Shifting Identities at Calakmul. *The Pari Journal 6*(2):5-15.

Morales López, Abel

1987 Arqueología de Salvamento en la Nueva Carretera a Calakmul, Municipio de Champotón, Campeche. *Información* 12:75-109, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

2010 Los Camellones de Oxpemul. Informe.

Morley, S. G.

1946 *The Ancient Maya*. Stanford, CA: Stanford University Press. (2nd ed. 1947).

Peña Castillo, Agustín

1986 Hormiguero y Dos Aguadas "Análisis comparativa de dos sitios en el sur de Campeche" (tesis de maestría sin publicar) México. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Price, T. Douglas

2010 Maya Isotopes and Mobility: Movement at Major Centers. Ponencia leída durante el *I Coloquio Internacional de Bio-arqueología en el área Maya afinidades biológicas, etnicidad y dinámicas poblaciones*. Organizadoras Dra. Vera Tiesler Blos y Dr. Andrea Cucina Fidei. 8 a 10 de noviembre de 2010 Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

Pompa y Padilla, Antonio

2010 Consideraciones sobre antropología dental y sus aplicaciones en la antropología mesoamericana. Ponencia leída en el *I Coloquio Internacional de Bioarqueología en el Área Maya, afinidades biológicas, etnicidad y dinámicas poblaciones*. Organizadores Dra. Vera Tiesler Blos y Dr. Andrea Cucina F., Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán.

Robichaux, H. R. y C. Pruett

2005 Las Inscripciones de Oxpemul. En *Los Investigadores de la Cultura Maya*. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Robichaux, Hugh R.

2000 The Maya Hiatus and the A.D. 536 Atmospheric Event. In *The Years Without Summer: Tracing A.D. 536 and Its Aftermath*, edited by J.D. Gunn, pp. 45-53. International Series, vol. 872, BAR, Oxford.

2009 Estelas 20, 21, 22 y 23 Recientemente Descubiertas en Oxpemul, Campeche. En *Los Investigadores de la Cultura Maya 17 (II)*:365-373, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

2009 "Textos y Iconografía de los mayas antiguos en Oxpemul, Campeche: Un resumen actualizado" *Los investigadores de la Cultura Maya 17 (II)*: 81-92. Universidad Autónoma de Campeche, Campeche, México.

Sprajc, Ivan

2008 *Reconocimiento arqueológico en el sureste del estado de Campeche, México: 1996-2005*. Paris Monograph en American Archaeology 19. BAR International Series 1742.

Volta Beniamino, Bradley T. Werner, William J. Folan
2010 "El Estudio de Patrones de Asentamiento a través de la simulación basada en agentes: El caso de Oxpemul, Campeche". Ponencia leída en el XX Encuentro Internacional *Los Investigadores de la Cultura Maya*, Universidad Autónoma de Campeche, Campeche.

Zamora Cresencio, Pedro
2010 La Flora y Sus Bases de Datos. Informe.

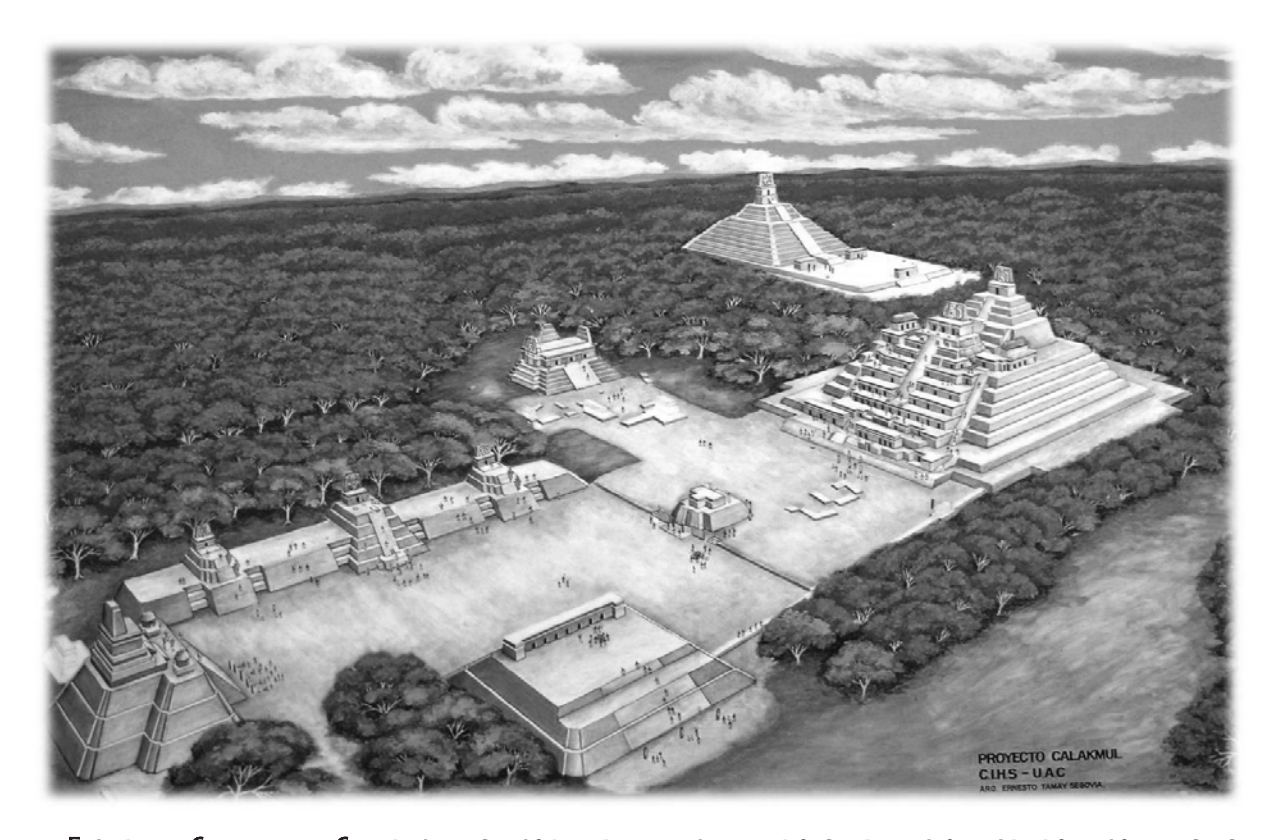


Figura 1. Calakmul, Campeche: su corte real incluyendo su palacio y grupo e con las estructuras ii, iii, iv-a, b, c, vii, v y el juego de pelota más al oeste fuera de la imagen. Acuarela por Ernesto Tamay Segovia.

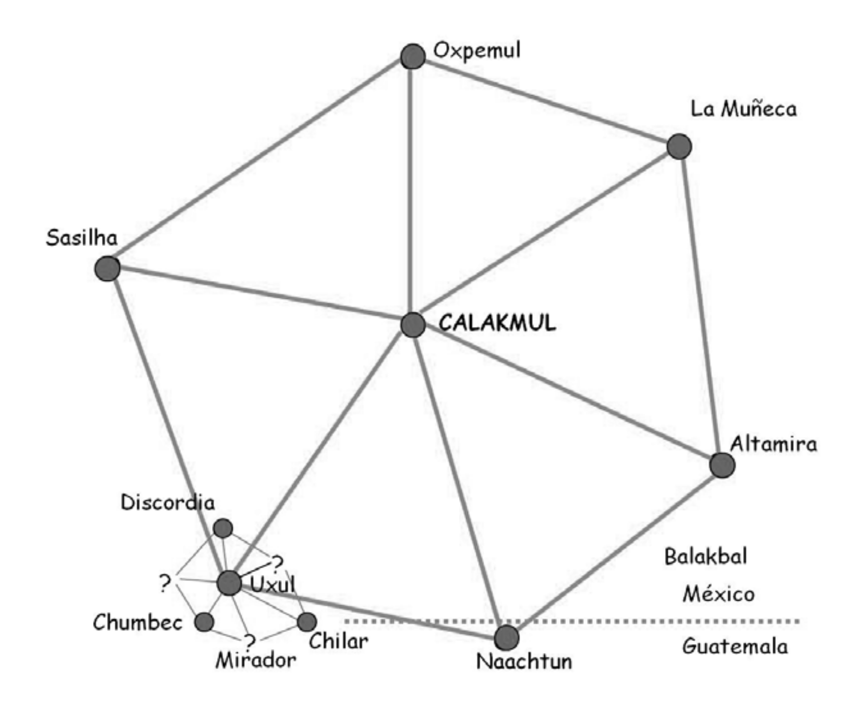


Figura 2. Estado regional de Calakmul (Marcus 1976).

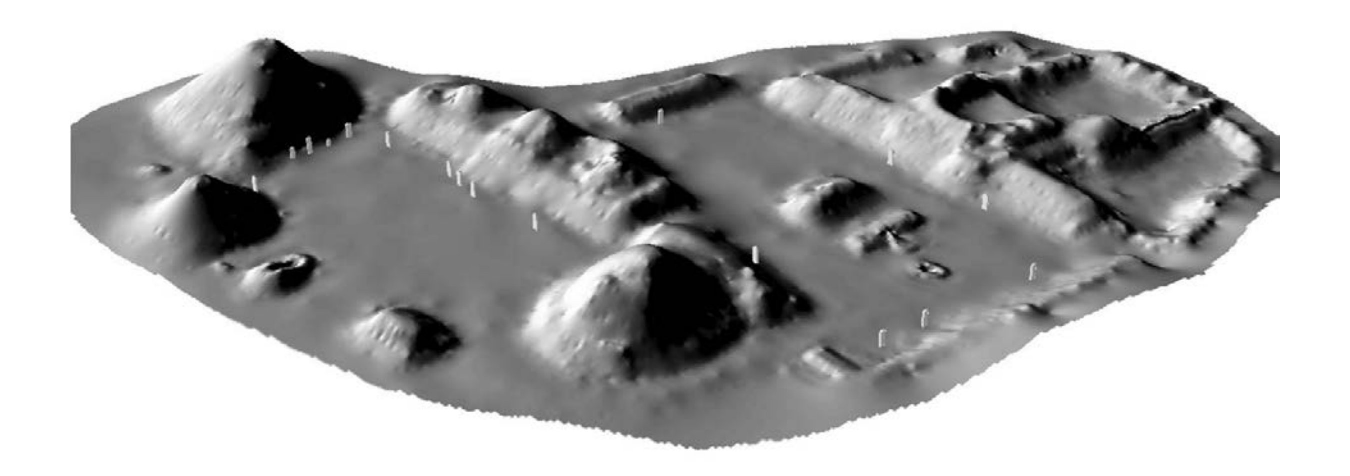


Figura 3. Meseta principal de Oxpemul mostrando su corte real incluyendo su grupo e, palacio y juego de pelota. Imagen 3d por José Paredes Gómez, Irene Pastrana Pleités, Raymundo González Heredia, Abel Morales López y Ciriaco Requena Sandoval.

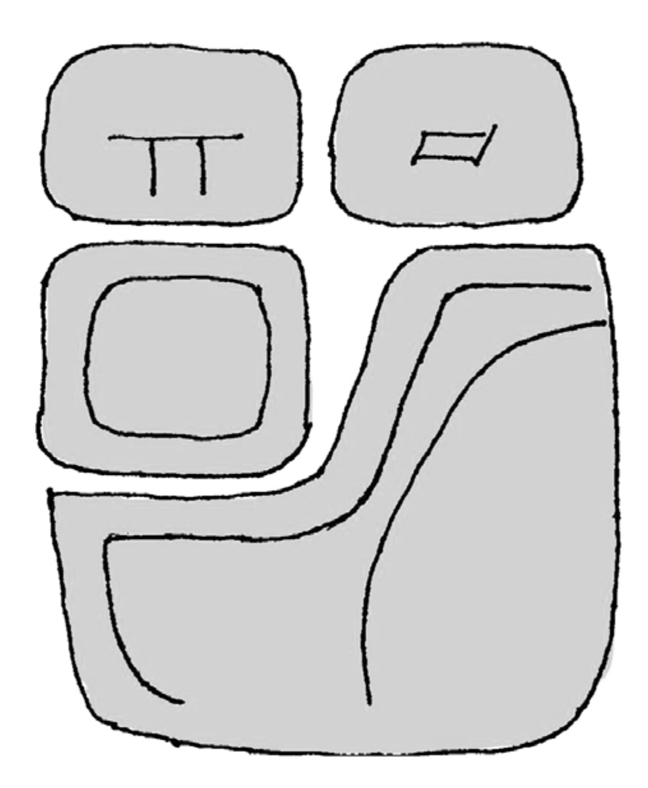


Figura 4. Glifo emblema de Oxpemul *tzan tun* ó trono de piedra con un bulto en el asiento. Dibujo de Robichaux: (2009).

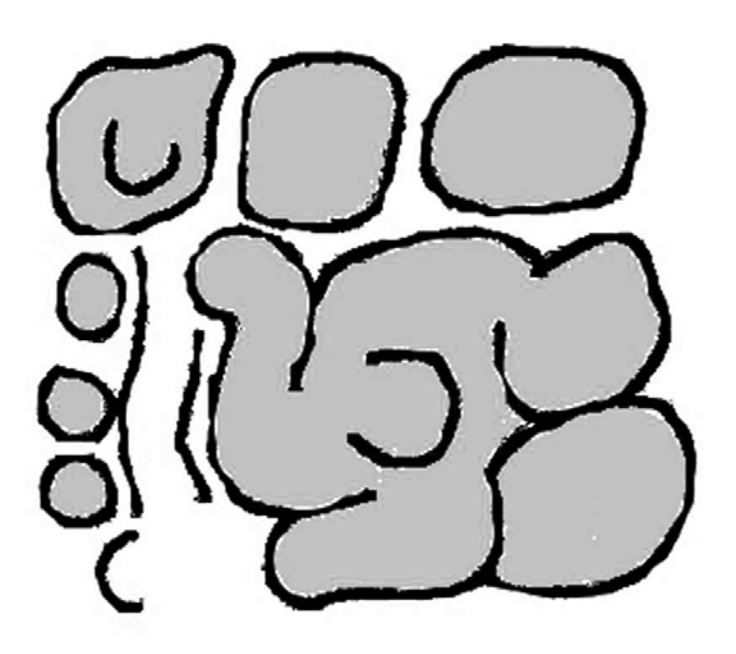


Figura 5. Glifo del murciélago de Oxpemul. Dibujo de Robichaux: (2009).



Figura 6. Meseta suroeste de Oxpemul con el sacbe # 1 llegando de la meseta principal. Imagen 3d por José Paredes Gómez, Irene Pastrana Pleités, Raymundo González Heredia, Abel Morales López y Ciriaco Requena Sandoval.



Figura 7. Una sección de un rásgo arquitectónico preclásico excavado dentro de un pozo estratigráfico por Domínguez Carrasco en frente del palacio de Oxpemul. Foto de María Del Rosario Domínguez Carrasco.



Figura 8. La estela # 4 antes de enderezarla. Foto de Lynda Florey.

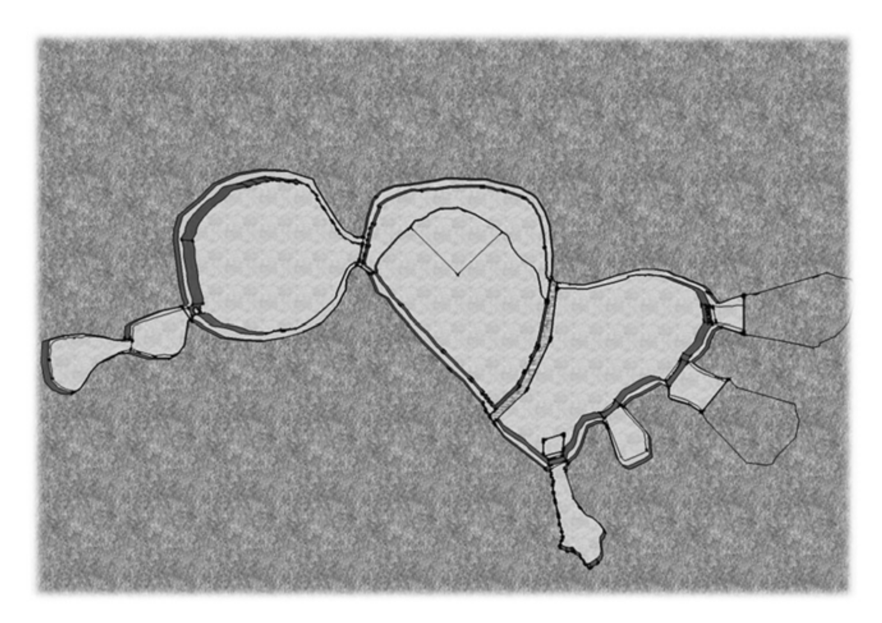
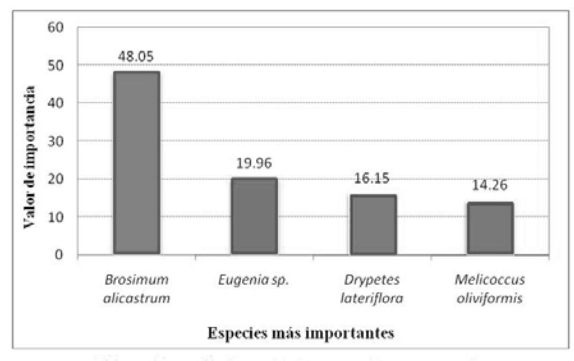


Figura 9. El rásgo subterráneo investigado por Ma. Del Rosario Domínguez Carrasco con 5 cuartos descubiertos y levantados por Raymundo González Heredia. Imagen 3d por Eduardo Díaz Cáceres.



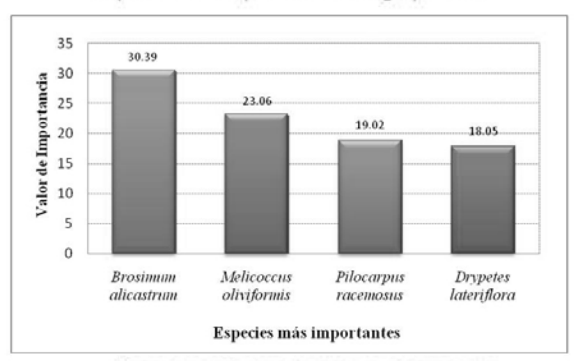


Figura 10. Gráfica incluyendo las especies del árbol identificados por Pedro Zamora Crescencio et al. (2010) En la meseta principal y la meseta suroeste.

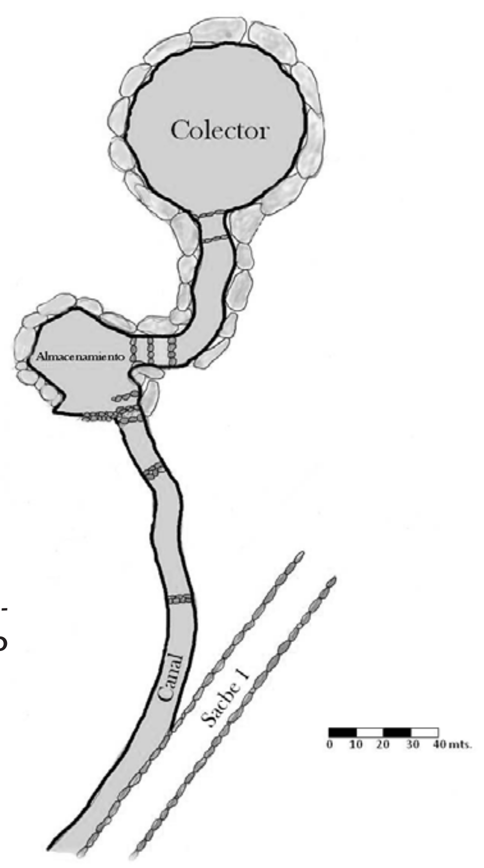


Figura 11. Canal, colectores de agua y rásgos hidraulicos levantados y dibujados por Raymundo González Heredia. En folan et al. (2010).

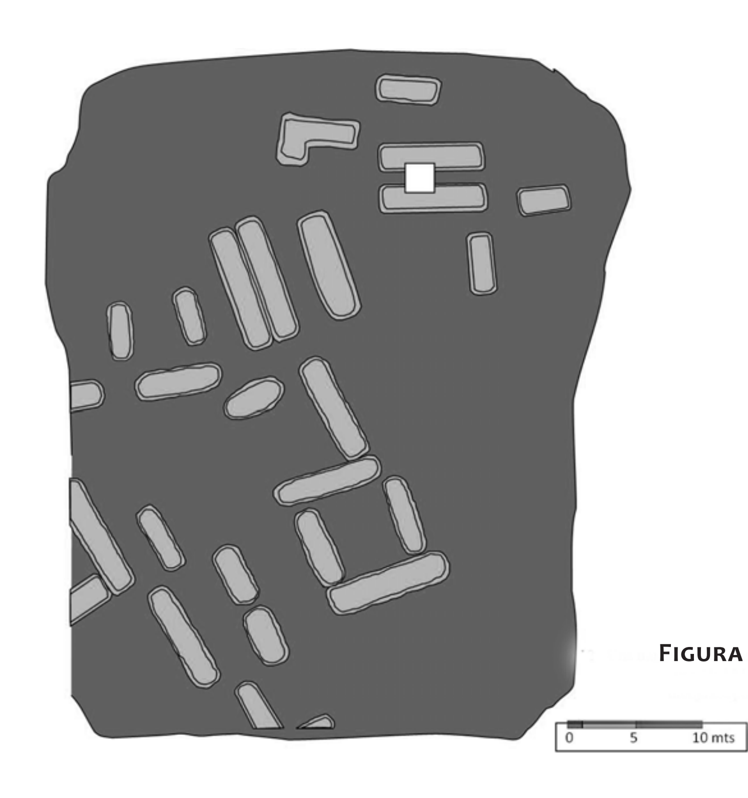


Figura 12. Una muestra de los camellones descubiertos y levantados por Abel Morales López (2010), dibujados por Juan José Cosgaya.



Figura 13. El grupo principal al noroeste y el grupo suroeste de Oxpemul comunicado por el sacbe # 1 de 1200 mts de largo y entre 20 y 22 mts de ancho y 40 cms a 2 mts de altura. Imagen 3d por José Paredes Gómez, Irene Pastrana Pleités, Raymundo González Heredia, Abel Morales López y Ciriaco Requena Sandoval.



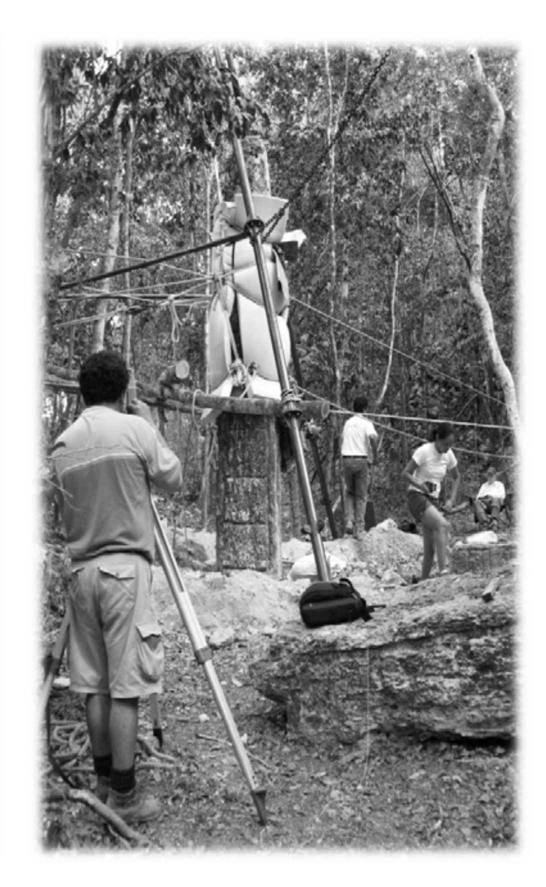


Figura 14. Enderezando la estela # 4 con un tripie, sogas y carrillos. Fotos de Lynda Folan.

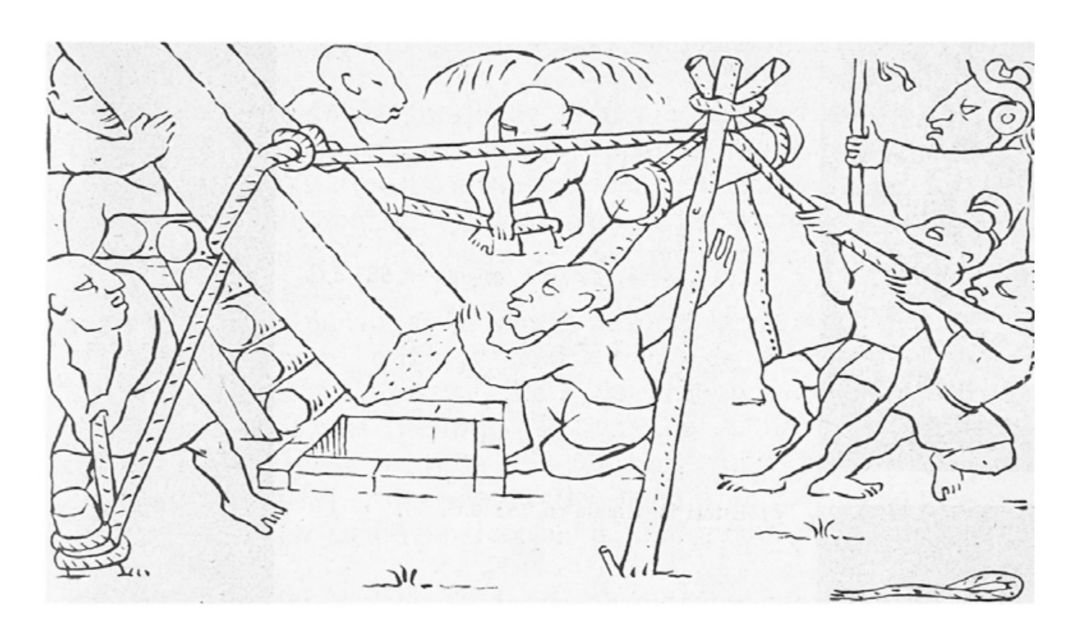


Figura 15. Levantando una estela, según una gràfica de Sylvanus G. Morley (1946).

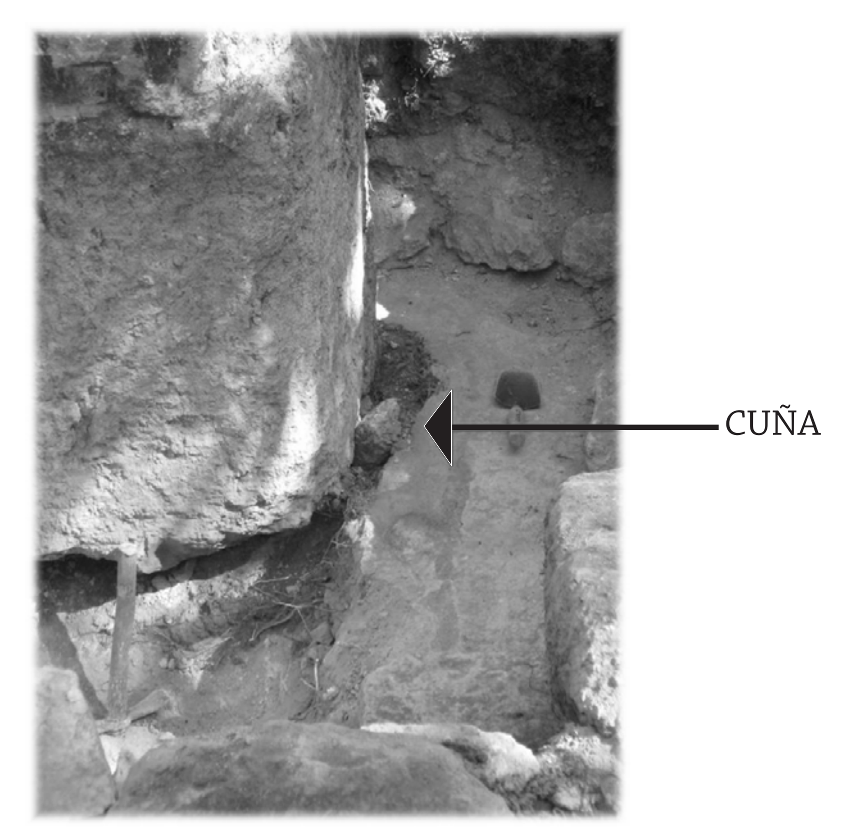


Figura 16. Cuña no especializada entre la base de una estela y el piso. Foto de Lynda Florey Folan.



Figura 17. Piedras formando las orillas de la base de una estela. Foto de Lynda Florey Folan.

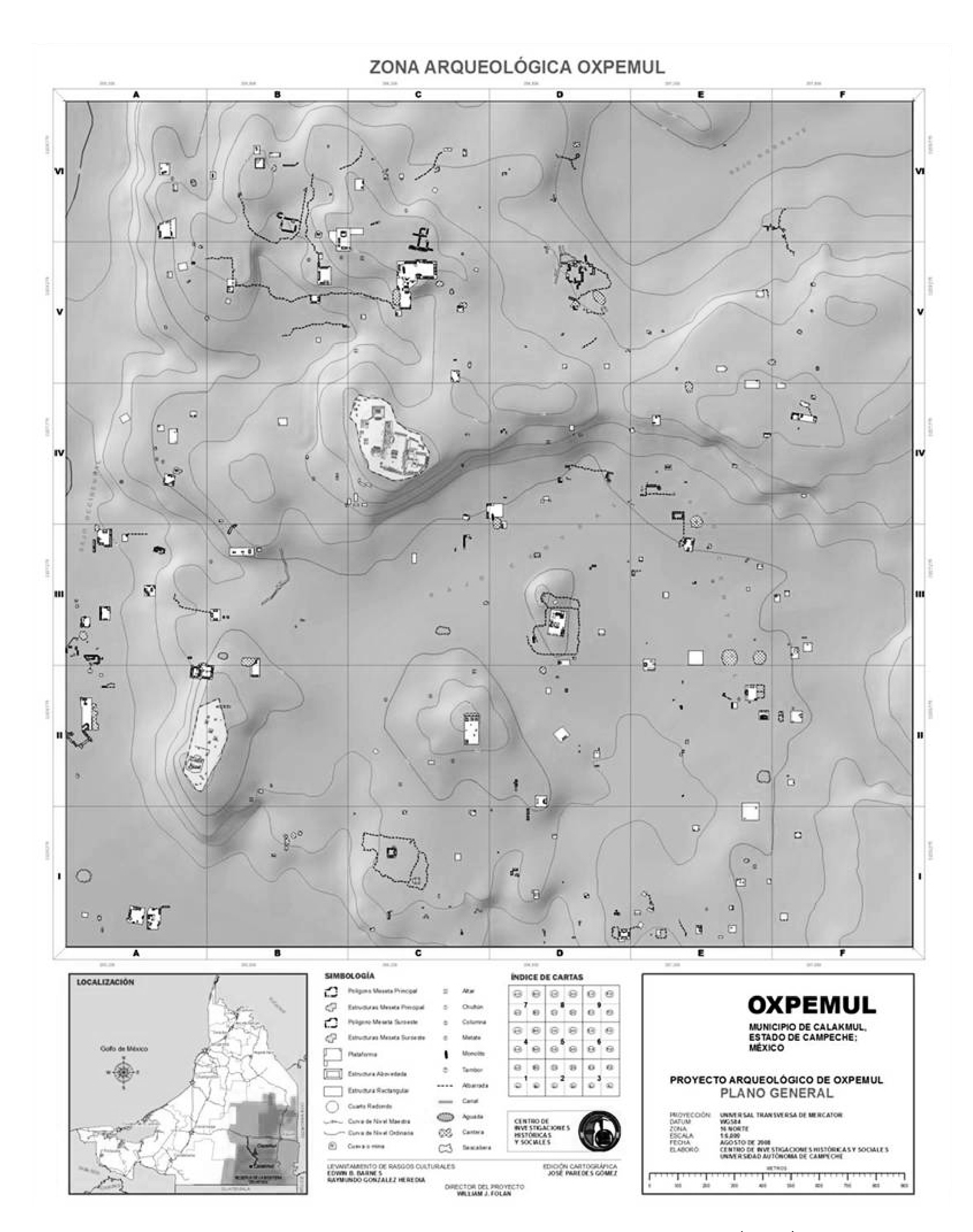


Figura 18. Mapa de 9km² de Oxpemul por Barnes et al. (2009).



Figura 19. Estela # 22 mostrando el glifo emblema de Oxpemul con soportes. Dibujo de Robichaux: (2009).

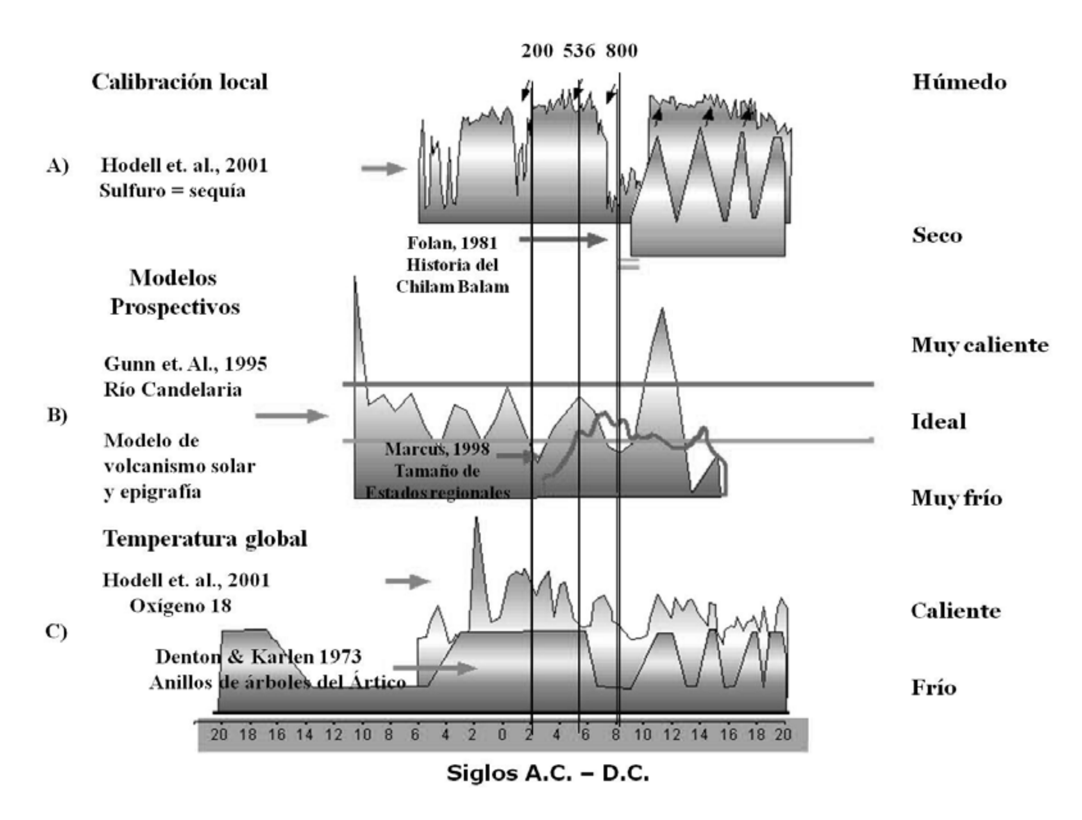


Figura 20. Paleoclimatología del Petén campechano y guatemalteco (Gunn et al. 2010).

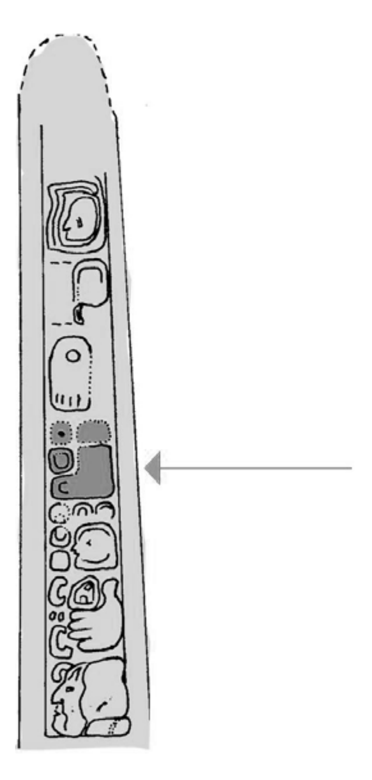


Figura 21. Estela# 12 incluyendo el glifo emblema de Oxpemul. Dibujo de Robichaux (2009).

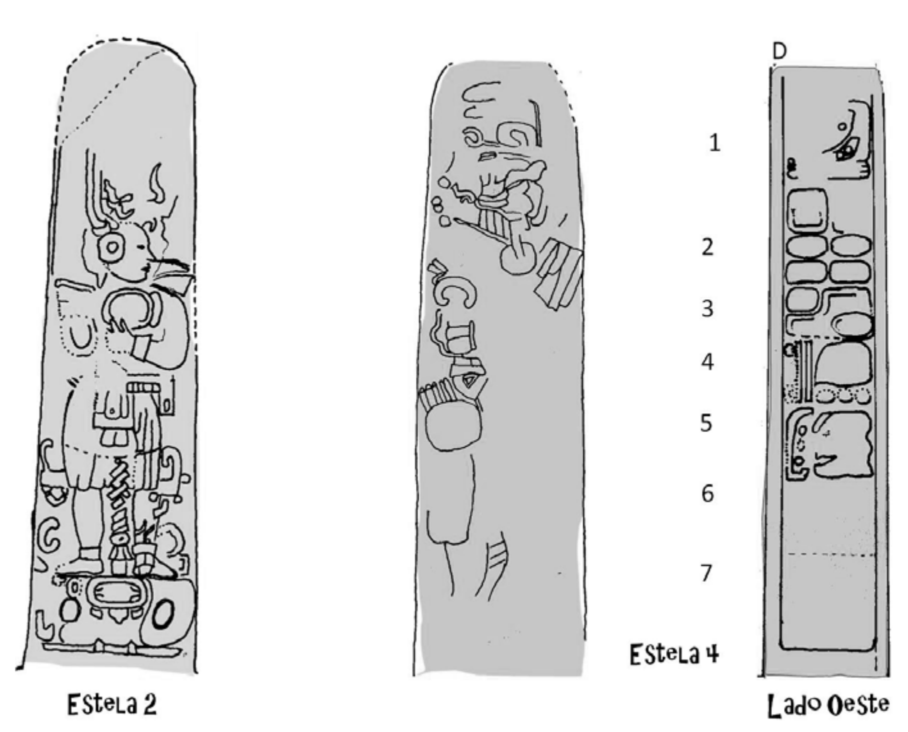
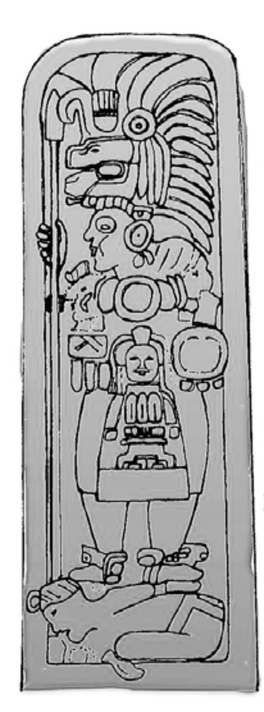


Figura 22. Las estelas # 2 y # 4 de Oxpemul con la misma fecha de 771 d.c. y el mismo nombre del gobernante Chac Nic. Dibujos de Robichaux (2005).







Estela 17

Figura 23. Las estelas # 12 y # 17 de 731 d.c., con el nombre del gobernante A, K'in K'inich Ajau del trono de piedra. Dibujos de Robichaux (2005).

Figura 24. La estela # 9 de 751 d.c., con un gobernante/guerrero portando una arma y pisando la cabeza con un alijo "Ka" y cuerpo de una gran serpiente. Dibujo de Robichaux (2005).



Estela # 9 dibujo y Foto
(Robichaux y Pruett)

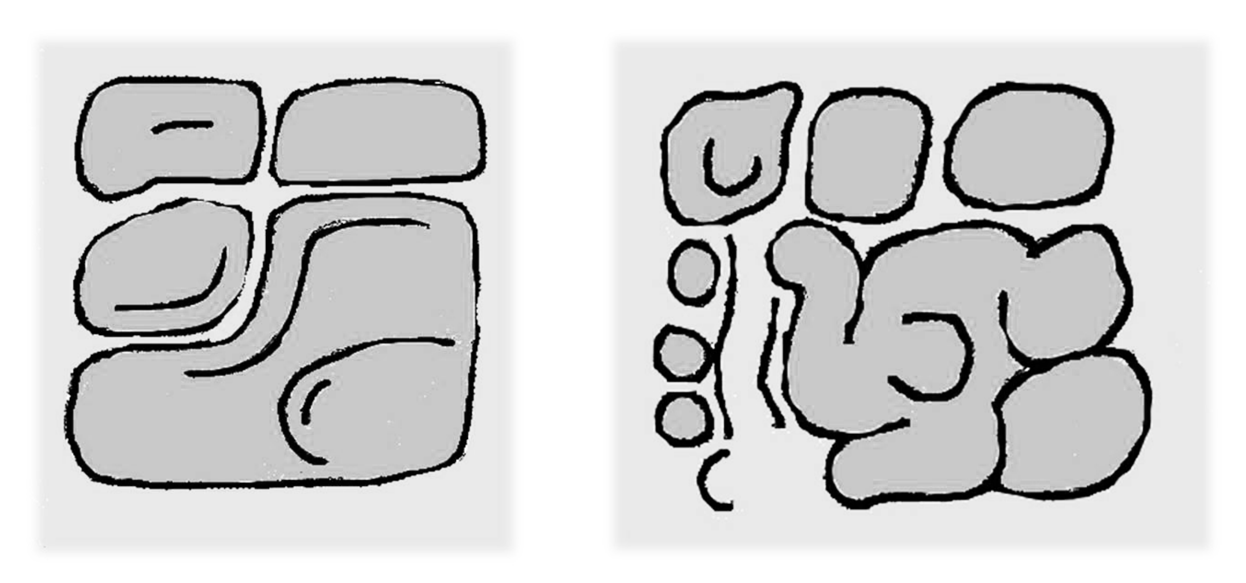


Figura 25. Los glifos emblema, trono de piedra y murciélago. Dibujo de Robichaux (2005).

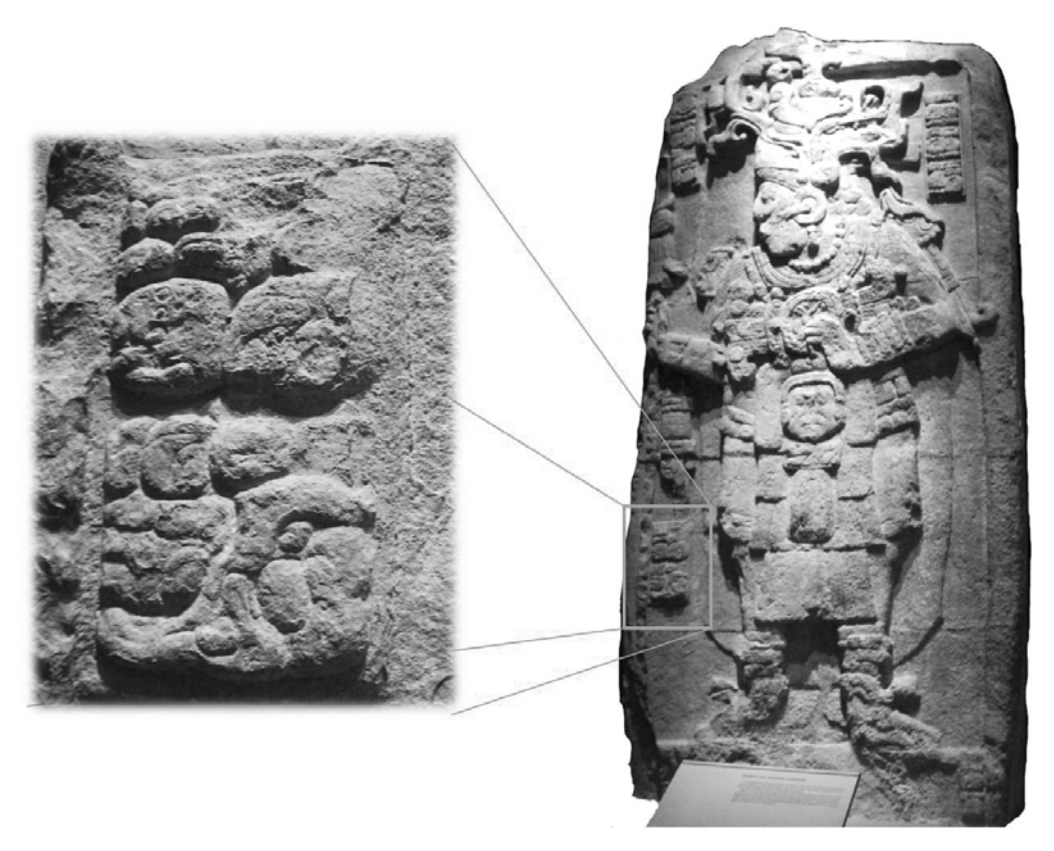


Figura 26. Estela # 51 de Calakmul con el glifo emblema del trono de piedra abajo del nombre de un pájaro. Foto de Leticia Caballero Maas con permiso del Museo Nacional de Antropología, INAH.



Figura 27. Las mesetas principal y suroeste de Oxpemul y su sacbe # 1. Imagen 3d de José Paredes Gómez, Irene Pastrana Pleités, Raymundo Gonzalez Heredia y Ciriaco Requena Sandoval.

Figura 28. El gobernante Ch'ich ó cabeza de pájaro de las estelas # 18 y # 19 de Oxpemul de su meseta suroeste. Dibujo de Robichaux (2009).

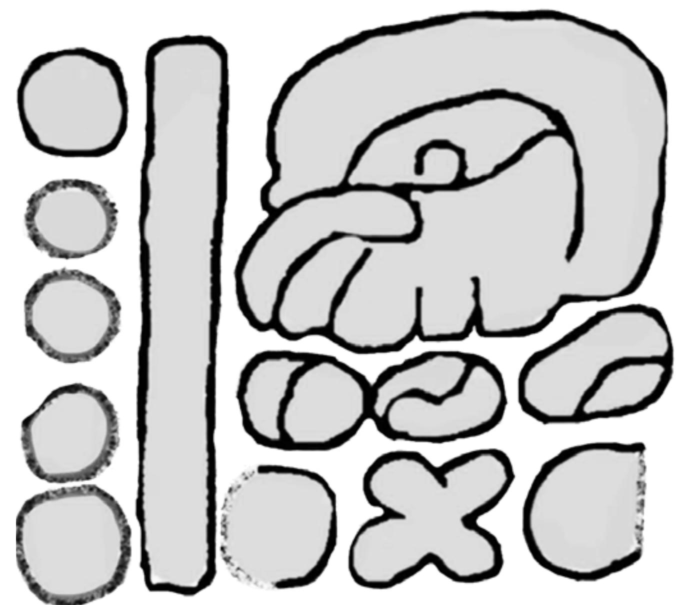




Figura 29. Mapa lingüistico de las tierras bajas del área maya por Joserrand (2007).



Figura 30. Glifo emblema de Oxpemul y el nombre de pájaro en la estela # 51 de Calakmul. Foto de Leticia Caballero Maas, con permiso del Museo Nacional de Antropologia e Historia.

Figura 31. Un mapa mostrando los movimientos sociopoliticos de los kanes o chanes del Petèn a Calakmul y los itza del Petén a Chichen itza. Dibujo de Juan José Cosgaya.





EL ESTUDIO DE PATRONES DE ASENTAMIENTO A TRAVÉS DE LA SIMULACIÓN BASADA EN AGENTES: EL CASO DE OXPEMUL, CAMPECHE

Beniamino Volta
Bradley T. Werner
William J. Folan

Capítulo VIII



EL ESTUDIO DE PATRONES DE ASENTAMIENTO A TRAVÉS DE LA SIMULACIÓN BASADA EN AGENTES: EL CASO DE OXPEMUL, CAMPECHE

Beniamino Volta
Centro de Investigaciones Históricas y Sociales,
Universidad Autónoma de Campeche;
Complex Systems Laboratory,
Institute of Geophysics and Planetary Physics and
Department of Anthropology,
University of California - San Diego
Bradley T. Werner
Complex Systems Laboratory,
Institute of Geophysics and Planetary Physics,
University of California - San Diego
William J. Folan
Centro de Investigaciones Históricas y Sociales,
Universidad Autónoma de Campeche

Introducción

La simulación basada en agentes es una metodología computacional para el modelado de sistemas complejos naturales o sociales. Esta técnica permite reproducir el comportamiento y las interacciones de grupos de "agentes" o individuos que toman decisiones con diferentes grados de autonomía y que responden de manera distinta a las acciones de otros agentes y a los cambios en sus entornos sociales o naturales. En esta ponencia describimos el potencial para la aplicación de la simulación basada en agentes al estudio de patrones de asentamiento en arqueología. A través del modelado de las dinámicas de un asentamiento, es posible reproducir la emergencia de los patrones de distribución espacial que se observan en el registro arqueológico, y también poner a prueba hipótesis sobre los procesos que resultaron en esos patrones. A seguir presentamos la versión



preliminar de una simulación del crecimiento urbano del sitio de Oxpemul, Campeche, que está siendo desarrollada como resultado de una colaboración entre el Centro de Investigaciones Históricas y Sociales de la Universidad Autónoma de Campeche y la Universidad de California, San Diego.

Antecedentes para el estudio del urbanismo en el área maya

A lo largo de su historia, el estudio de patrones de asentamiento en la arqueología de Mesoamérica ha utilizado dos enfoques principales: el tipológico/formalista, herencia del científico australiano V. Gordon Childe (1950), y el procesual/funcionalista, basado en el trabajo de los arqueólogos estadounidenses Gordon Willey (1953) y Robert McC. Adams (1966), entre otros. Los estudios que se pueden clasificar como parte del primer grupo enfatizan las características formales de un sitio, por ejemplo distinguiendo entre asentamientos compactos o dispersos, ordenados o desordenados, concéntricos o lineales (véase por ejemplo Drennan 1988; Folan *et al.* 1982, 2009; Graham 1999; Sanders y Webster 1988). Los estudiosos que toman una perspectiva funcionalista tienen el objetivo de determinar la posición de un sitio adentro de jerarquías regionales basadas en ciertas características, como por ejemplo el número, tamaño, y distribución de edificios religiosos o administrativos, o la presencia de glifos emblema en los textos de sus monumentos (véase, por ejemplo Adams 1981; Hammond 1974; Marcus 1983; Turner *et al.* 1981).

En el área maya, algunos estudiosos han observado que la disposición de las habitaciones, palacios, templos, y otras estructuras es más dispersa y aparentemente menos ordenada en comparación a otros sitios en el centro de México y otras sociedades antiguas en el mundo. Por ésta razón, a menudo los asentamientos mayas han sido descritos cómo menos complejos, estructurados de manera menos jerárquica que sitios como Teotihuacán (Sanders y Webster 1988). Otros responden que, a pesar de que los asentamientos dispersos mayas difieren en forma de las ciudades compactas y densamente pobladas del centro de México, en ellos se llevaban a cabo las mismas funciones políticas, económicas, administrativas, y religiosas (Chase *et al.* 1990; Marcus y Sabloff 2008; Nichols y Charlton 1997; Smith 1989, 2002). Por lo tanto, las ciudades mayas deberían ser concebidas como el resultado de un "proceso urbano alternativo" (Graham 1999:191).

Con el fin de abordar algunos de los límites y las inconsistencias de los enfoques formalistas y funcionalistas, a seguir presentamos una perspectiva adicional, basada en el estudio de los sistemas complejos, para acercarnos a la investigación de los antiguos centros urbanos mayas. Esta perspectiva nos permite analizarlos como resultado de las complejas interacciones entre diferentes individuos, grupos sociales, y su entorno natural.

Marco teórico: El estudio de sistemas complejos

La complejidad es una propiedad de los sistemas que, dependiendo del punto de vista que se toma su análisis, pueden verse como complicados desde una perspectiva y simples desde otra. El estudio de los sistemas complejos es un campo en rápido desarrollo sobre el cual hay una serie de puntos de vista diferentes. Por ejemplo, algunos investigadores afirman que los sistemas complejos son aquellos donde las

propiedades generales de un sistema físico o social emergen de los vínculos y de las relaciones que se desarrollan entre sus componentes, de manera que el todo resulta ser más que la suma de las partes (véase por ejemplo Heylighen 2008). Otros sugieren que el comportamiento de un sistema, su dinámica, se puede dividir en distintas escalas cronológicas basadas en el tiempo que cada uno de los aspectos distintos del sistema toma para responder a las perturbaciones. Estas escalas corresponden a distintas maneras de describir un sistema, o niveles de descripción (Ahl y Allen 1996; Werner 1999, 2003; Werner y McNamara 2007). El conjunto emergente corresponde a un nivel de descripción a escala cronológica larga, y el comportamiento rápido de sus partes corresponde a un nivel de descripción a escala cronológica corta.

Las ciudades antiguas y modernas son un claro ejemplo de un sistema complejo, debido a su carácter dual, como conjuntos de una gran multitud componentes individuales que actúan a corta escala – personas, instituciones y acciones públicas, intercambios económicos, comunicaciones, etcétera – y como patrones de de desarrollo urbano y de acción que cambian lentamente, como por ejemplo las instituciones económicas, políticas y sociales y los patrones espaciales y estructurales de desarrollo urbano que son el objeto de estudio de urbanistas y planeadores urbanos. En estas disciplinas se han empezado a aplicar conceptos del estudio de la complejidad a las ciudades modernas con resultados prometedores (ejemplos recientes incluyen Albeverio *et al.* 2007; Batty 2005; Benenson 1998; Portugali 2000).

La investigación de un asentamiento humano como sistema complejo consiste en identificar los procesos que caracterizan al sistema a diferentes escalas espaciales y temporales y en explicar las maneras en que esos procesos están conectados entre sí. A través de la descripción de los procesos que toman lugar en un sistema, se define su configuración. Las dinámicas del sistema consisten en la serie de reglas que describen como cambia la configuración del sistema a través del tiempo. A corta escala, las acciones y decisiones de agentes individuales, además de sus percepciones de su entorno, tanto urbano como natural, y sus interacciones con otros agentes constituyen una gran parte de las dinámicas del sistema. Las dinámicas del asentamiento y los patrones espaciales que emergen a escala más grande (y más larga) son al mismo tiempo los resultados de las dinámicas a escala pequeña, y el contexto adentro del cuál esas mismas dinámicas se desarrollan. Acercándose al estudio de los patrones de asentamiento desde la perspectiva de la complejidad, entonces, es posible incorporar en el mismo sistema las acciones y decisiones de agentes individuales con los procesos sociales, políticos, y económicos que existen al nivel de la comunidad, de la entidad política, o de la región bajo investigación.

Un concepto fundamental para la caracterización de los sistemas complejos es la no linealidad, una categoría de dinámicas que demuestran una fuerte conexión entre elementos diferentes del sistema. Por ejemplo, las interacciones reciprocas entre personas que participan en un intercambio o una transacción económica, o entre un trabajador y su patrón, son no lineales. La disipación es un tipo de dinámicas irreversibles, que amortiguan los movimientos, reducen las diferencias, y mezclan los componentes de un sistema. Las interacciones sociales que hacen hincapié en normas culturales y comportamientos humanos compartidos son disipativas; los intercambios económicos en una cultura capitalista, por otro lado, tienen un nivel de disipación baja.

La trayectoria de la configuración de un

sistema a través del tiempo se puede caracterizar mediante un "espacio de fases," un espacio multidimensional cuyos ejes corresponden a las medidas necesarias para especificar la configuración del sistema. En un momento dado, la configuración del sistema es representada por un solo punto en el espacio de fases, y ese punto se mueve a través del espacio de fases con el pasar del tiempo según las dinámicas del sistema. El sistema se compone de todo lo que se encuentra relacionado de manera no lineal; el medio ambiente exterior de un sistema está conectado con los componentes de un sistema a través de interacciones lineales, que son débiles o de un solo sentido.

Debido a que la disipación tiende a minimizar las diferencias, en los sistemas con un nivel suficiente de disipación las trayectorias en el espacio fase pueden unirse para formar uno o varios atractores estables, regiones del espacio de fases hacia las cuales el sistema evoluciona partiendo de una amplia gama de condiciones iniciales. Los cambios en las condiciones externas pueden causar la desestabilización de un atractor, lo que resulta en una transición o bifurcación hacia otro atractor estable.

Los comportamientos de los sistemas naturales y humanos se pueden clasificar en base a su escala de tiempo dinámico, es decir el tiempo que tarda su comportamiento para responder a una pequeña perturbación o alteración. Las actividades individuales humanas diarias reaccionan con rapidez a una perturbación, típicamente con una escala de tiempo que va de segundos a minutos. Las prácticas culturales responden más lentamente a las perturbaciones, con una escala de tiempo que puede ir desde años o décadas hasta siglos. Para muchos sistemas complejos, se puede identificar un conjunto discreto de escalas de tiempo entre la gama de comportamientos del sistema, lo que permite que el sistema que se caracterice con una jerarquía de niveles de descripción. Cada nivel semi-independiente de descripción tiene su escala de tiempo y espacio de fases.

Además, el tamaño del sistema aumenta al aumentar la escala de tiempo, debido a que las interacciones lineales que atraviesan los límites del sistema, dado el tiempo suficiente pueden llegar a ser no lineales o a dos sentidos. Por ejemplo, la interacción entre proveedores y consumidores de alimentos es lineal en escala de tiempo de días o semanas, pero en escalas de tiempo de meses o años las necesidades y preferencias alimentarias de los consumidores interactúan con las decisiones sobre modalidades de producción hechas por los proveedores. Así, en cada nivel de descripción se especifica de manera diferente la extensión del sistema. En este sentido, las escalas temporales y espaciales de un sistema complejo están vinculadas, pero en formas que son específicas al sistema bajo consideración. Pero los extremos espaciales y temporales de un sistema, lo minúsculo y lo extremadamente grande, no son los niveles más relevantes de la jerarquía; es en los niveles intermedios que se manifiestan las interacciones de mayor interés para las investigaciones sociales.

La no linealidad conecta los distintos niveles de descripción, pero la disipación reduce su interacción, ya que las dinámicas de escala rápida de un nivel de descripción se amortiguan en la escala de tiempo del nivel de descripción inmediatamente superior. Por ejemplo, los comportamientos de un grupo de personas pueden caracterizarse por separado en base a las dinámicas lentas del grupo a las dinámicas más rápidas que ocurren a la escala de los individuos en el grupo. Sin embargo, los niveles adyacentes de la descripción están conectados. Cuando un nuevo nivel de descripción emerge en un sistema, como cuando un patrón de comportamiento a escala de tiempo más len-

ta se desarrolla entre un grupo de personas, el proceso puede ser descrito con la terminología de la retroalimentación (*feedback*) positiva y negativa, que conectan los dos niveles de descripción. Para la retroalimentación positiva, el comportamiento de los elementos a escala rápida lleva al fortalecimiento del patrón a escala de tiempo más lenta, y el patrón a escala lenta proporciona el contexto adentro del cual los elementos fortalecen el mismo patrón. En el caso de la retroalimentación negativa, los comportamientos de los componentes se oponen al crecimiento del patrón. En términos más generales, la interacción entre dos niveles de descripción se puede analizar desde la perspectiva de los componentes de la escala de nivel más rápido de descripción, que se denomina "auto-organización," o desde la perspectiva del contexto que ofrece el nivel de descripción a escala más lenta, que se indica con el término de "esclavismo." La auto-organización se refiere a la forma en que los componentes de un nivel de descripción de escala corta interactúan para formar patrones emergentes a una escala más lenta. El esclavismo se refiere al proceso mediante el cual los patrones emergentes proporcionan el contexto a largo plazo para el comportamiento de los componentes del nivel de descripción de escala rápida.

En la Tabla 1 se presentan tres niveles de descripción de una jerarquía que representa de manera idealizada el sistema político y económico de una ciudad maya. En ella están representadas algunas de las variables y de las dinámicas por estudiar a cada nivel, junto con la escala temporal a la que ocurren. Las relaciones entre cada nivel de esta jerarquía se pueden especificar en términos de esclavismo y de auto-organización. Al nivel inferior de la jerarquía, la auto-organización de las familias y las interacciones entre ellas generan los patrones a escala mayor que se pueden observar en la configuración de linajes o grupos corporativos. De la misma manera, la configuración de estos últimos forma el contexto en el cual actúan las primeras, empleando estrategias para acumular más poder o tierra, haciendo inversiones y creando relaciones de intercambio económico. De manera similar, al nivel más alto de la jerarquía la forma de autoridad política se basa en la configuración de los grupos de linaje que tienen el poder en la comunidad, y por lo tanto se puede describir como emergente de la auto-organización de los mismos.

Este breve resumen teórico ilustra la posible aplicación de conceptos tomados del estudio de sistemas complejos a la investigación de los antiguos centros urbanos: permite la descripción de las interacciones complejas entre los elementos componentes de un sistema a una variedad de escalas temporales y espaciales, y además ofrece una manera relativamente simple de determinar los límites de los fenómenos bajo análisis, enfocándose en las interacciones no lineales a cada nivel. De esta manera, es posible crear conexiones entre los elementos que constituyen el asentamiento, sus dinámicas sociales, políticas, y económicas, y las jerarquías regionales o supra-regionales adentro de las cuales se ubica el asentamiento.

Marco metodológico: La simulación basada en agentes

Además de sus aportaciones teóricas al estudio del urbanismo, la ciencia de la complejidad también ofrece herramientas analíticas que pueden incrementar el potencial de interpretación de los datos arqueológicos registrados en el campo. Una herramienta importante es la simulación basada en agentes, una metodología computacional para simular el compor-

tamiento y las interacciones de agentes, que pueden ser individuos, grupos, o instituciones que toman decisiones autónomas adentro de un sistema (Izquierdo *et al.* 2008). Las dinámicas del sistema al nivel de los agentes se pueden representar como una combinación de reglas o algoritmos que guían el comportamiento de individuos o grupos y de algoritmos para simular los fenómenos que no pueden ser tratados como agentes, tales como el paisaje, la vegetación y la hidrología.

A través de la simulación de ciertos aspectos de un asentamiento antiguo – en nuestro caso de Oxpemul y sus sitios vecinos – es posible reproducir la emergencia de los patrones que se observan en el registro arqueológico y poner a prueba hipótesis sobre las dinámicas que resultaron en esos mismos patrones. Los restos tangibles de esos procesos son los patrones espaciales que se pueden observar arqueológicamente en la forma y la disposición de los vestigios arqueológicos. En las palabras de Bentley y Maschner (2003:4), la simulación basada en agentes "le permite al arqueólogo describir una sociedad humana prehistórica con un modelo abierto, no homeostático, que se puede ejecutar una y otra vez para verificar si algunos estados generales tienden a resultar de ciertas combinaciones de agentes, reglas, ambientes, y condiciones iniciales." La variación de las condiciones iniciales y de los parámetros de la simulación permite explorar sus efectos en los resultados, y por consiguiente su impacto sobre las dinámicas del sistema.

Las simulaciones basadas en agentes han sido aplicadas en diferentes casos arqueológicos y etnográficos alrededor del mundo. Por ejemplo, se han utilizado para investigar el manejo descentralizado de las aguas de riego que se practica en las zonas rurales de Bali, basado en redes de los llamados "templos de agua" (Lansing y Kremer 1993); para entender las interacciones entre prácticas agrícolas y cambio climático para los antiguos agricultores anasazis en el suroeste de Estados Unidos (Axtell *et al.* 2002; Reynolds *et al.*2003); o para simular la expansión militar del antiguo estado de Tiwanaku en la región del lago Titicaca (Griffin y Stanish 2007). Tipos más simples de simulaciones basados en la teoría de sistemas fueron desarrollados para el área maya en los años '70 y '80, por ejemplo para modelar el "colapso" que ocurrió en el Clásico Tardío (Hosler *et al.* 1977; Lowe 1985).

Oxpemul y la geografía política del Petén campechano

El sitio de Oxpemul se ubica en la parte sur del estado de Campeche, aproximadamente unos 30 km. al noreste de Calakmul (Figura 1). Oxpemul ha sido objeto de investigaciones por parte de los estudiosos del Centro de Investigaciones Históricas y Sociales la Universidad Autónoma de Campeche desde 2006. Como resultado de un proyecto de mapeo sistemático, ahora contamos con un plano del sitio (Figura 2) que cubre 9 km2 y que incluye las más de 1,400 estructuras y rasgos arquitectónicos (Barnes *et al.* 2009; Folan *et al.* 2001, 2005; Šprajc *et al.* 2005; Šprajc 2006). El análisis de los materiales cerámicos procedentes de 20 pozos estratigráficos excavados en Oxpemul (Domínguez *et al.* 2010) revela que el desarrollo cultural del sitio empezó durante el Preclásico Medio. Oxpemul alcanzó su máxima extensión territorial en el Clásico Temprano, y su ocupación continuó durante el Clásico Tardío.

Con base en los datos epigráficos registrados por los miembros de la expedición de la Institución Carnegie de Washington (Ruppert y Denison 1943), Joyce Marcus (1973) propuso que el sitio de Oxpemul formó parte de los seis

o siete centros secundarios del estado regional de Calakmul (Figura 3). Los recientes desciframientos de datos epigráficos en Oxpemul (Robichaux 2009a, 2009b) parecen confirmar esta hipótesis. Los textos de Oxpemul revelan que el sitio fue una corte real por más de cuatro siglos, con la aparición del glifo emblema del Trono de Piedra en el Clásico Temprano y llegando por lo menos hasta el año 830 d.C., o quizás aún más tarde. A finales del siglo 8 también aparece en Oxpemul el glifo emblema del Murciélago, que posiblemente represente a una dinastía real de Calakmul. Por lo tanto, es posible que en algún momento en su historia Oxpemul fuera la sede de la corte real de esa dinastía después de su salida de Calakmul (Robichaux 2009b).

Descripción de la simulación basada en agentes

La simulación se basa en datos arqueológicos y etnohistóricos, y hasta la fecha se conforma por cuatro secciones que reproducen el crecimiento de la población humana (incluyendo la creación de familias, el mantenimiento de linajes de parentesco, nacimientos, muertes, inmigración, y emigración), la construcción de viviendas, el aprovechamiento de los recursos naturales (tales como abastecimiento de agua, materiales para construcción, y caza) y el desarrollo de prácticas agrícolas de subsistencia. En pocas palabras, la simulación reproduce algunas de las características de una aldea maya en el Petén campechano. En esta versión inicial de la simulación, el objetivo es determinar si es posible reproducir un asentamiento con características parecidas a las de Oxpemul a través de estas dinámicas tipo aldea, que hasta la fecha no incluyen jerarquías sociales.

La población humana de la simulación se compone por individuos quienes interactúan entre sí y con su entorno ambiental, tomando decisiones acerca de una variedad de acciones específicas, tales como formar una familia, tener hijos, construir una vivienda, sembrar sus milpas, etcétera. El proceso divisional de cada agente se simula a través del uso de funciones de utilidad, algoritmos matemáticos que evalúan y combinan diferentes aspectos de la decisión a la que se enfrenta el individuo y seleccionan la mejor opción para el agente en base a criterios previamente determinados. Se incluyen parámetros aleatorios en cada algoritmo para tomar en cuenta la variación individual en las decisiones de los agentes. Cabe enfatizar que la simulación no reproduce con exactitud la naturaleza complicada de los comportamientos individuales, pero nuestra hipótesis es que incluye esos comportamientos que persisten a escalas de tiempo más largas, es decir, esos comportamientos que están relacionados con el nivel de descripción siguiente, el del comportamiento colectivo de grupos sociales, a través de conexiones de esclavismo.

Nuestra simulación emplea una cuadrícula de celdas para registrar las características del medio ambiente y las ubicaciones de las actividades humanas. Eso incluye la topografía del sitio tomada de curvas de nivel de los mapas del INEGI, y reproducida a una resolución horizontal de 30 metros (Figura 4). Las características de productividad de los suelos fueron derivadas de la topografía y de observaciones hechas en el campo. Los atributos ambientales se establecen en el comienzo de la simulación para reproducir lo más fielmente posible las condiciones de la cuenca de Calakmul en el Petén campechano, donde se encuentra Oxpemul. Esto incluye la presencia de bajos, aguadas y corrientales, todos registrados durante el mapeo del sitio. Algunos de estos atributos (calidad del suelo, densidad de la vegetación y

características hidrológicas) varían a lo largo de la simulación en respuesta a la acción humana, mientras que otros (elevación y pendiente) son fijos.

La cantidad y variabilidad estacional de las precipitaciones para el modelo se basan en los datos disponibles a partir de reconstrucciones climáticas locales (Folan *et al.* 1983; Gunn *et al.* 1995, 2002). Con el fin de ser incorporados en la simulación, estos datos se interpolaron a base anual y se convirtieron en una serie de parámetros que interactúan con las prácticas de subsistencia de los agentes: precipitación, periodicidad y variabilidad de la temporada de lluvias, y duración de la estación seca.

Este conjunto de información sobre el medio ambiente forma la base en la que se desarrolla la simulación. Los "agentes" de la misma, es decir los individuos, están organizados en grupos familiares que viven en la misma celda de la cuadrícula. Cada grupo lleva a cabo actividades de producción agrícola y otras actividades de subsistencia en otras celdas escogidas con base en sus características y cercanía a la residencia del grupo. Los diferentes grupos familiares pueden contener agentes del mismo linaje, y estos lazos de parentesco pueden influir en las decisiones futuras de los agentes, como por ejemplo donde construir su residencia o con quien colaborar para los trabajos agrícolas.

La simulación se ejecuta por un determinado número de pasos que representan los años. En cada paso, la población total del asentamiento resulta de los nacimientos y muertes que ocurren en sus agentes, además de la inmigración de nuevos agentes o la emigración de otros en caso que sus condiciones de vida (tales como la producción agrícola o la disponibilidad de agua) no resulten favorables. Durante cada paso de la simulación, cada agente toma decisiones y lleva a cabo actividades relacionadas con su entorno natural, social y económico. En el caso de la producción agrícola, por ejemplo, cada grupo familiar escoge una cierto número de celdas para sus cultivos en base al número de miembros de la familia, a las características del terreno y a su cercanía a la residencia. Los agentes colaboran con sus vecinos para las tareas agrícolas y escogen una determinada estrategia de cultivo en base a sus experiencias en los años anteriores. La producción agrícola de cada grupo se basa en las condiciones climáticas, su estrategia de cultivo, la cantidad de ayuda recibida de sus vecinos y la calidad del suelo en sus campos. La producción agrícola en cada paso afecta otros elementos de la simulación, como el estado de salud de los agentes, o la probabilidad de que decidan abandonar el asentamiento. De esta manera, las diferentes partes de la simulación están conectadas entre sí y los resultados de cada una afectan el desarrollo de otras, generando así patrones espaciales a nivel del asentamiento.

La simulación se puede ejecutar múltiples veces variando los parámetros y la formulación de específicos algoritmos para simular diferencias en las maneras individuales de tomar decisiones y en los procesos socio-económicos que toman lugar en el asentamiento. Lo que hasta la fecha no incluye la simulación son niveles de jerarquía socio-económicas – es decir, su población todavía no tiene gobernantes, administración política, y diferenciación social. Tenemos planeado incluir estos elementos en la próxima versión de nuestra simulación. Las Figuras 5, 6 y 7 ilustran los resultados de una versión preliminar de la simulación en orden cronológico. Se puede notar como el crecimiento cronológico del asentamiento corresponde con una extensión del área bajo cultivo y con la creación de distintos patrones espaciales en el asentamiento.

El objetivo de esta versión de la simulación es evaluar los patrones espaciales de

asentamiento que emergen de la interacción de estos procesos, comparándolos con los datos reales sobre el asentamiento que fueron registrados durante el proyecto de mapeo del Centro de Investigaciones Históricas y Sociales. La pregunta que nos ponemos es la siguiente: ¿Son los comportamientos de los agentes individuales, que se supone persisten a unas escalas de tiempo más largas, suficientes para explicar la ubicación física y la distribución espacial del antiguo asentamiento? Nuestro objetivo no es reproducir la ubicación exacta de las estructuras y rasgos arquitectónicos, sino de entender de qué manera los procesos incluidos en la simulación interactúan para producir patrones de asentamiento con características estadísticamente indistinguibles de las de Oxpemul.

Conclusiones e investigaciones futuras

Una vez terminado el desarrollo de las diferentes secciones de la simulación, se analizarán los cambios producidos en su comportamiento por la variación de sus parámetros, y se compararán los resultados de la misma con los datos arqueológicos del asentamiento de Oxpemul usando métodos estadísticos lineales y no lineales. El siguiente paso en el desarrollo de la simulación es la inclusión de secciones que puedan reproducir los procesos que ocurren en asentamientos más propiamente urbanos, no solamente en cuanto a los procesos de centralización política y económica, sino también la formación de unidades intermedias del asentamiento como son los barrios, y las relaciones con otros asentamientos en la región.

Agradecimientos

Agradecemos a nuestros colegas del Centro de Investigaciones Históricas y Sociales de la Universidad Autónoma de Campeche: Edwin Barnes, Raymundo González, Abel Morales, y Ciriaco Requena, quienes llevaron a cabo el trabajo de mapeo de Oxpemul; José Paredes y Irene Pastrana quienes mapearon las mesetas principales con estación total y elaboraron un sistema de información geográfica para Oxpemul; y a la Dra. Rosario Domínguez y a sus estudiantes quienes analizaron los materiales cerámicos del sitio. También queremos reconocer al Instituto Nacional de Antropología e Historia, como también el apoyo financiero recibido para nuestra investigación de parte de CONACYT Ciencia Básica, de la Universidad Autónoma de Campeche y de la National Science Foundation, Geomorphology and Land Use Program.

Bibliografía

Adams, Richard E. W.
1981 "Settlement Patterns of the Central Yucatan and Southern Campeche Region." En *Lowland Maya Settlement Patterns*, editado por Wendy Ashmore, pp. 211-287. Albuquerque, NM: A School of American Research Book, University of New Mexico Press.

Adams, Robert McC.
1966 *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*. Chicago: Aldine.

Ahl, Valerie, y Timothy F. H. Allen
1996 *Hierarchy Theory: A Vision, Vocabulary and Epistemology*. New York: Columbia University Press.

Albeverio, Sergio, Paolo Giordano, Denise Andrey y Alberto Vancheri (editores)
2007 *The Dynamics of Complex Urban Systems: An Interdisciplinary Approach*. New York: Springer.

Axtell, RL, JM Epstein, JS Dean, GJ Gumerman, AC Swedlund, J Harberger, S. Chakravarty, R Hammond, J Parker y M Parker

2002 Population Growth and Collapse in a Multi-Agent Model of the Kayenta Anasazi in Long House Valley. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 99(3):75-79.

Batty, Michael

2005 *Cities and Complexity: Understanding Cities with Cellular Automata, Agent-Based Models, and Fractals*. Cambridge: MIT Press.

Barnes, Edwin B., Raymundo González H., William J. Folan, Ma. del Rosario Domínguez C., Hubert Robichaux, Pedro Zamora C., Abel Morales L., Joel D. Gunn, Ciriaco Requena S. y José del C. Paredes

2009 "Las Ruinas de Oxpemul, Campeche: Su Corte Real y Su Huella Urbana Dentro de la Cuenca de Calakmul." *Los Investigadores de la Cultura Maya 17*: 195-219. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Benenson, Itzhak

1998 Multi-Agent Simulations of Residential Dynamics in the City. *Computers, Environment and Urban Systems* 22(1):25-42.

Bentley, R. Alexander y Herbert D. G. Maschner

2003 "Preface: Considering Complexity Theory in Archaeology." En *Complex Systems and Archaeology: Empirical and Theoretical Applications*, editado por R. Alexander Bentley y Herbert D. G. Maschner, pp. 1-8. Salt Lake City: University of Utah Press.

Chase, Diane Z., Arlen F. Chase y William A. Haviland

1990 The Classic Maya City: Reconsidering the "Mesoamerican Urban Tradition."*American Anthropologist* 92(2):499-506.

Childe, V. Gordon

1950 The Urban Revolution. *Town Planning Review* 21(1):3-17.

Domínguez Carrasco, María del Rosario, Fernando Rocha Segura, Leydi del Carmen Puc Tejero y William J. Folan H.

2010 "Oxpemul, Campeche: Un Acercamiento a la Temporalidad de su Asentamiento." Ponencia presentada en el Octavo Congreso Internacional de Mayistas, México, D.F., Agosto 2010.

Drennan, Robert D.

1988 "Household Location and Compact Versus Dispersed Settlement in Prehispanic Mesoamerica." En *Household and Community in the Mesoamerican Past*, editado por Richard R. Wilk y Wendy Ashmore, pp. 273-293. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Folan, William J., Ellen R. Kintz, Laraine A. Fletcher y Burma J. Hyde

1982 An Examination of Settlement Patterns at Coba, Quintana Roo, Mexico, and Tikal, Guatemala: A Reply to Arnold and Ford. *American Antiquity* 47(2):430-436.

Folan, William J., Joel Gunn, Jack D. Eaton y Robert W. Patch

1983 Paleoclimatological Patterning in Southern Mesoamerica. *Journal of Field Archaeology* 10(4):453-468.

Folan, William J., Abel Morales López, Raymundo González Heredia, Lynda Florey Folan y María del Rosario Domínguez Carrasco

2001 "Reconocimiento de los sitios arqueológicos de Oxpemul, El Laberinto, Pared de los Reyes, San Felipe, Flor de Cacao y Uxul en el Petén campechano." *Los Investigadores de la Cultura Maya 9*, tomo II: 239-252. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Folan, William J., Raymundo González Heredia, María Del Rosario Domínguez Carrasco, Abel Morales López, Ivan Šprajc, Hubert R. Robichaux, Candace Pruett y Joel D. Gunn

2005 "Las Ruinas de Oxpemul, Campeche, Mexico: Una Corte Real Fortificada en la Frontera Norte entre el Estado Regional de Calakmul y el Rio Bec." *Los Investigadores de la Cultura Maya 13*: 475-456. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Folan, William J., Armando Anaya Hernández, Ellen R. Kintz, Laraine A. Fletcher, Raymundo González Heredia, Jacinto May Hau y Nicolas Caamal Canche

2009 Coba, Quintana Roo, Mexico: a Recent Analysis of the Social, Economic and Political Organization of a Major Maya Urban Center. *Ancient Mesoamerica* 20(1): 59-70.

Graham, Elizabeth

1999 Stone Cities, Green Cities. *Archeological Papers of the American Anthropological Association* 9(1):185-194.

Griffin, Arthur F. y Charles Stanish

2007 An Agent-based Model of Prehistoric Settlement Patterns and Political Consolidation in the Lake Titicaca Basin of Peru and Bolivia. *Structure and Dynamics: eJournal of Anthropological and Related Sciences* 2(2):Artículo 2. http://repositories.cdlib.org/imbs/socdyn/sdeas/vol2/iss2/art2.

Gunn, Joel D., William J. Folan, and Hubert R. Robichaux

1995 A Landscape Analysis of the Candelaria Watershed in Mexico: Insights into Paleoclimates Affecting Upland Horticulture in the Southern Yucatan Peninsula Semi-Karst. *Geoarchaeology* 10(1):3-42.

Gunn, Joel D., Ray T. Matheny y William J. Folan

2002 Climate-Change Studies in the Maya Area. *Ancient Mesoamerica* 13(1):79-84.

Hammond, Norman

1974 "The Distribution of Late Classic Maya Major Ceremonial Centers in the Central Area." En *Mesoamerican Archaeology: New Approaches*, editado por Norman Hammond, pp. 313-334. Austin: University of Texas Press.

Heylighen, Francis

2008 "Complexity and Self-Organization." En *Encyclopedia of Library and Information Sciences*, editado por Marcia J. Bates and Mary N. Maack. London: Taylor & Francis.

Hosler, Dorothy, Jeremy A. Sabloff y Dale Runge

1977 "Simulation Model Development: A Case Study of the Classic Maya Collapse." En *Social Process in Maya Prehistory*, editado por Norman Hammond, pp. 553-584. London: Academic Press.

Izquierdo, Luis R., José M. Galán, José I. Santos y Ricardo del Olmo

2008 Modelado de Sistemas Complejos Mediante Simulación Basada en Agentes y Mediante Dinámica de Sistemas. *Empiria: Revista de Metodología de Ciencias Sociales* 16:85-112.

Lansing, J. Stephen y James N. Kremer

1993 Emergent Properties of Balinese Water Temple Networks: Coadaptation on a Rugged Fitness Landscape. *American Anthropologist* 95(1):97-114.

Lowe, John W. G.

1985 *The Dynamics of Apocalypse: A Systems Simulation of the Classic Maya Collapse*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Marcus, Joyce

1973 Territorial Organization of the Lowland Classic Maya. *Science* 180(4089):911-916.

1983 "On the Nature of the Mesoamerican City." En *Prehistoric Settlement Patterns: Essays in Honor of Gordon R. Willey*, editado por Evon Z. Vogt y Richard M. Leventhal, pp. 195-242. Albuquerque: University of New Mexico Press.

1987 *The Inscriptions of Calakmul. Royal Marriage at a Maya City in Campeche, Mexico*. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan, Technical Report no. 21.

Marcus, Joyce y Jeremy A. Sabloff

2008 "Introduction." En *The Ancient City: New Perspectives on Urbanism in the Old and New World*, editado por Joyce Marcus and Jeremy A. Sabloff, pp. 3-26. Santa Fe, NM: School for Advanced Research Press.

Nichols, Deborah L. y Thomas H. Charlton (editores)

1997 *The Archaeology of City-States*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

Portugali, Juval

2000 *Self-Organisation and the City*. New York: Springer.

Reynolds, Robert G., Timothy A. Kohler y Z. Kobti

2003 The Effects of Generalized Reciprocal Exchange on the Resilience of Social Networks: An Example from the Prehispanic Mesa Verde Region. *Computational and Mathematical Organization Theory* 9(3):227-254.

Robichaux, Hubert R.

2009a "Estelas 20, 21, 22 y 23 Recientemente Descubiertas en Oxpemul, Campeche." *Los Investigadores de la Cultura Maya* 17: 367-373. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

2009b "Textos e Iconografía de los Mayas Antiguos en Oxpemul, Campeche: Un Resumen Actualizado." *Los Investigadores de la Cultura Maya* 17:83-92. Campeche: Universidad Autonoma de Campeche.

Ruppert, Karl y John H. Denison Jr.
1943 *Archaeological Reconnaissance in Campeche, Quintana Roo, and Petén*. Washington, D. C.: Carnegie Institution of Washington Publication 543.

Sanders, William T. y David Webster
1988 The Mesoamerican Urban Tradition. *American Anthropologist* 90:521-546.

Shaw, Justine M.
2003 Climate Change and Deforestation: Implications for the Maya Collapse. *Ancient Mesoamerica* 14:157-167.

Smith, Michael E.
1989 Cities, Towns, and Urbanism: Comment on Sanders and Webster. *American Anthropologist* 91(2):454-460.

2002 "The Earliest Cities." En *Urban Life: Readings in the Anthropology of the City*, editado por George Gmelch y Walter P. Zenner, pp. 3-19. Prospect Heights, ILL: Waveland Press.

Šprajc, Ivan
2006 "Nuevos descubrimientos arqueológicos en el sur del Estado de Campeche." *Los Investigadores de la Cultura Maya 14*, tomo I: 156-168. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Šprajc, Ivan, William J. Folan y Raymundo González Heredia
2005 "Las ruinas de Oxpemul, Campeche: su redescubrimiento después de 70 años en el olvido." *Los Investigadores de la Cultura Maya 13*, tomo I: 20-27. Campeche: Universidad Autónoma de Campeche.

Turner, Ellen Sue, Norman I. Turner y R. E. W. Adams
1981 "Volumetric Assessment, Rank Ordering, and Maya Civic Centers." En *Lowland Maya Settlement Patterns*, editado por Wendy Ashmore, pp. 71-88. A School of American Research Book, University of New Mexico Press. Albuquerque.

Werner, Bradley T.
1999 Complexity in Natural Landform Patterns. *Science* 284:102-104.

2003 "Modeling Landforms as Self-Organized, Hierarchical Dynamical Systems." En *Prediction in Geomorphology*, editado por Peter R. Wilcock y Richard M. Iverson, pp. 133-150. AGU Geophysical Monograph 135.

Werner, Bradley T. y Dylan E. McNamara
2007 Dynamics of Coupled Human-Landscape Systems. *Geomorphology* 91:393-407.

Willey, Gordon R.
1953 *Prehistoric Settlement Patterns in the Virú Valley, Peru*. Bureau of American Ethnology Bulletin no. 155.Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

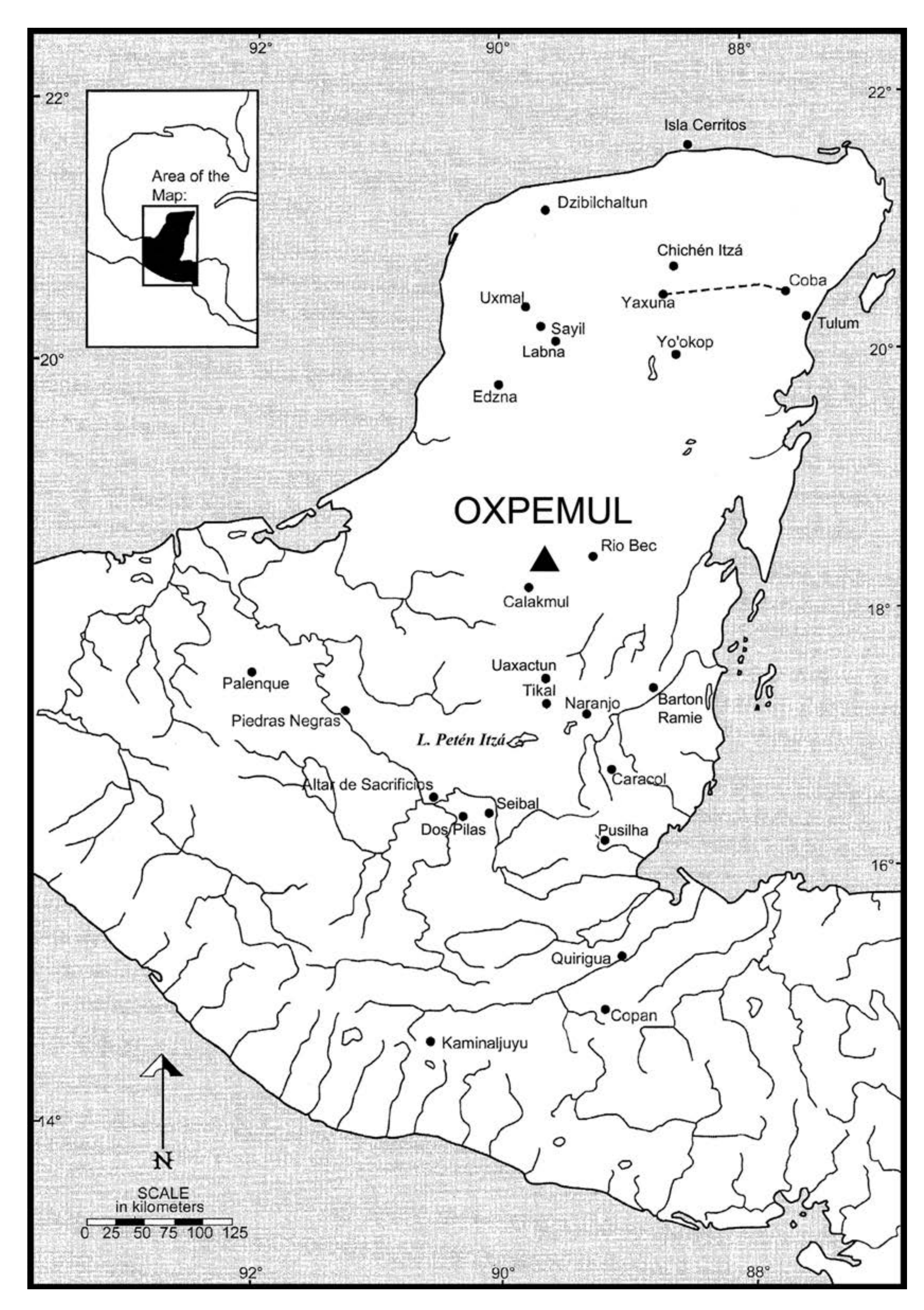


Figura 1. Mapa del área maya mostrando la ubicación de Oxpemul (según Shaw 2003: Figura 1).

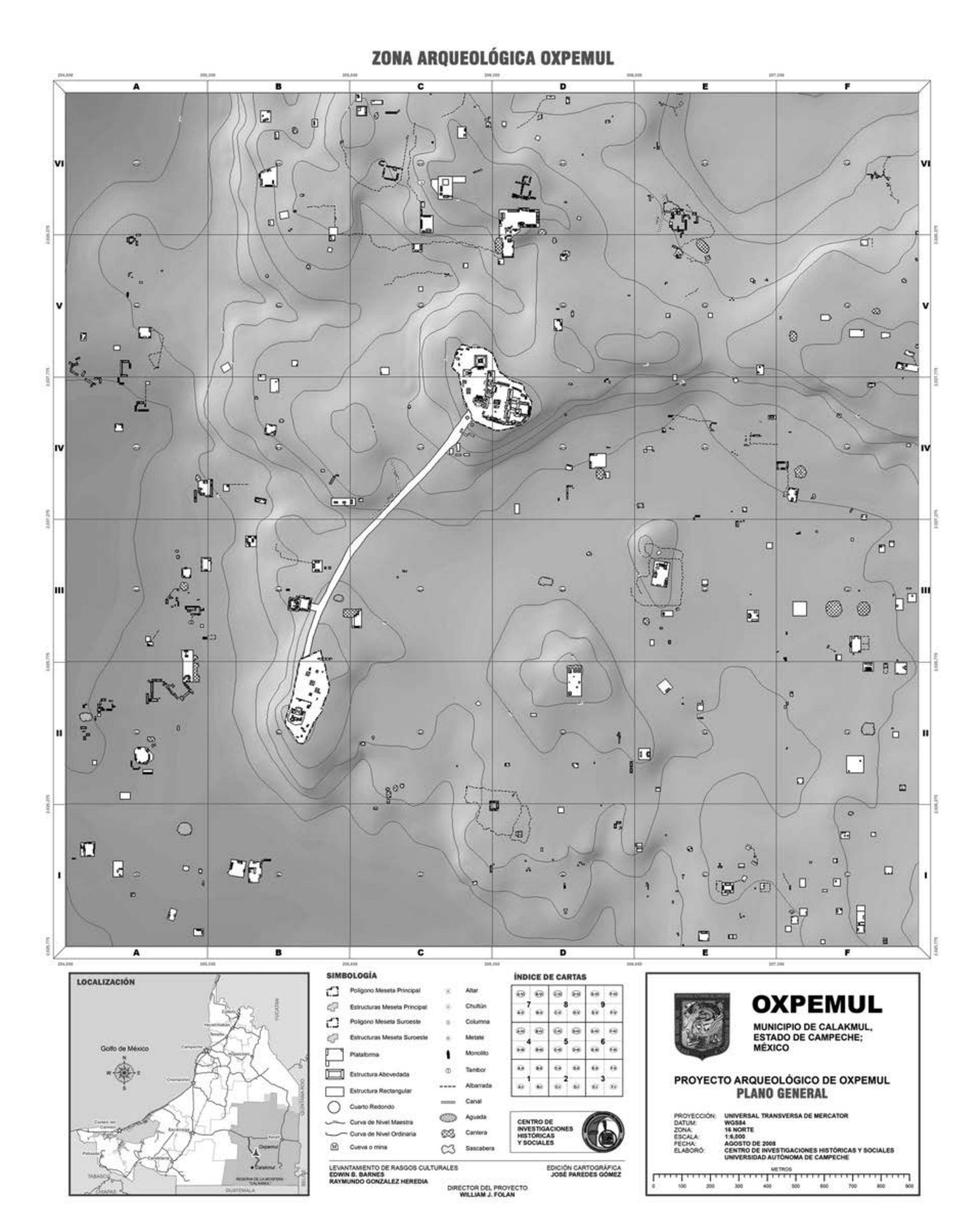


Figura 2. Mapa del sitio de Oxpemul.

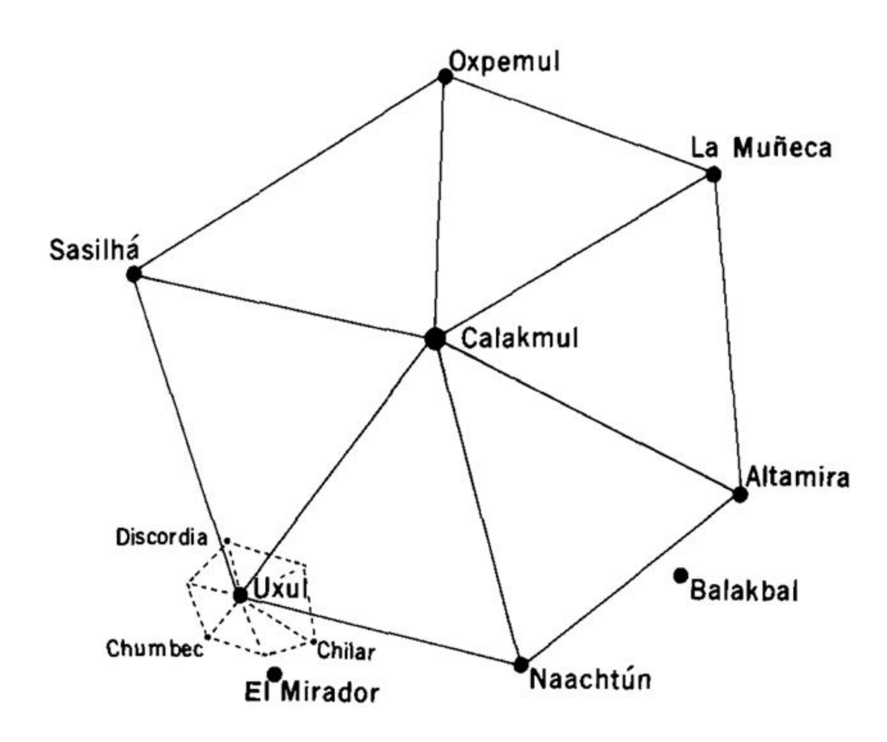


Figura 3. El estado regional de Cakalmul (Marcus 1987: Figura 43).

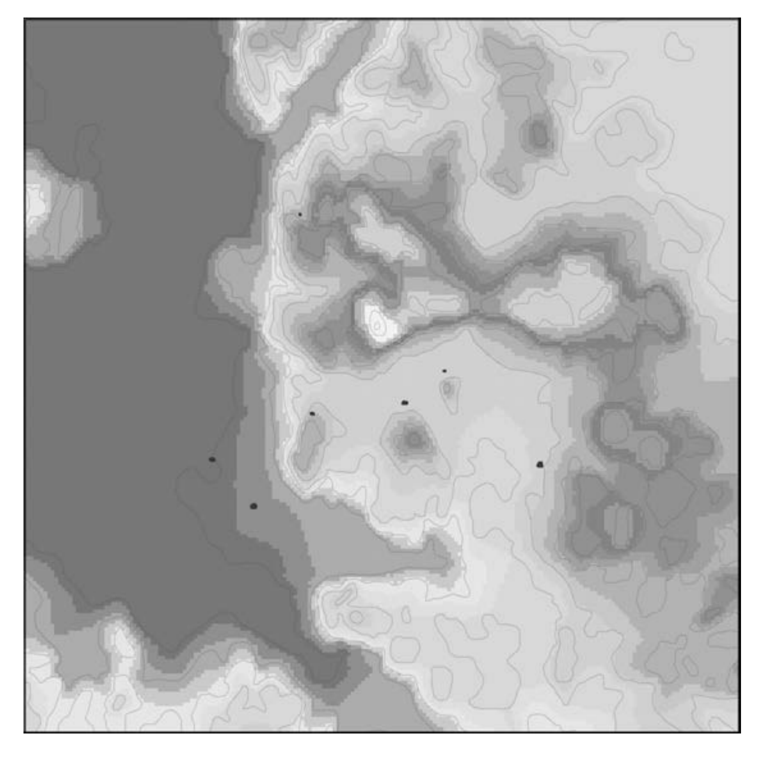


Figura 4. Mapa topográfico de la zona donde se ubica el asentamiento de Oxpemul.

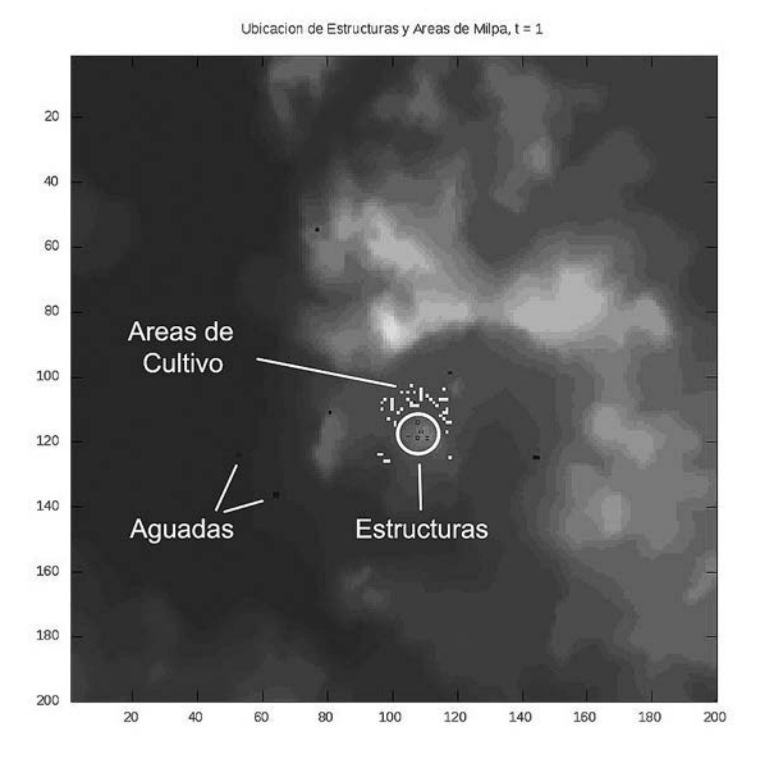


Figura 5. Resultados de una ejecución de la versión preliminar de la simulación despues de 1 año.

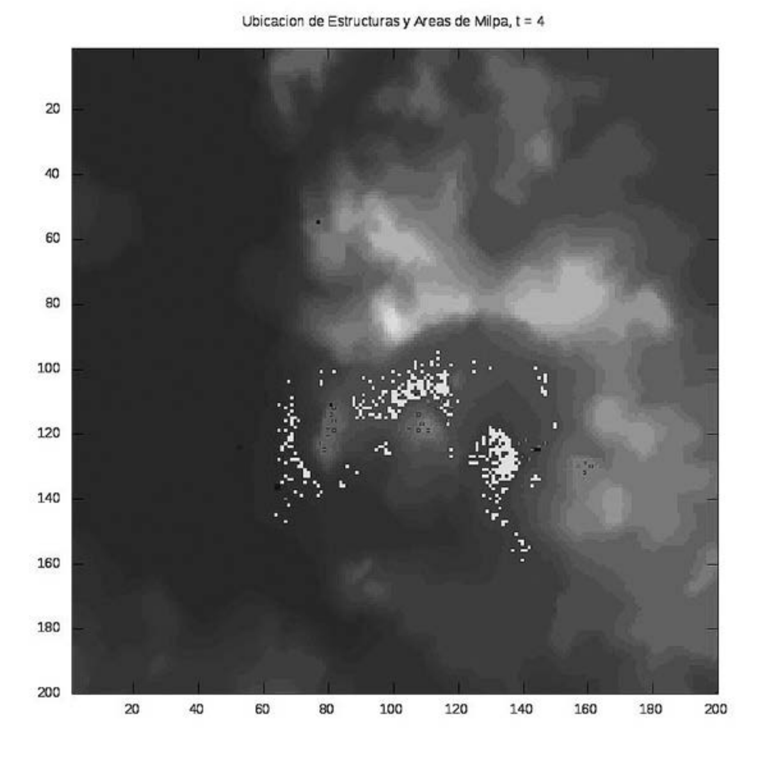


Figura 6. Resultados de una ejecución de la versión preliminar de la simulación despues de 4 años.

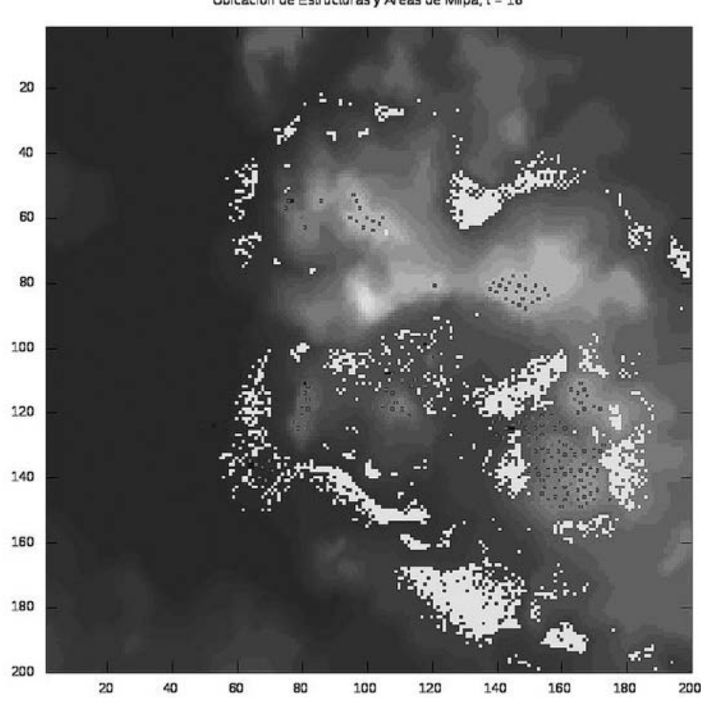


Figura 7. Resultados de una ejecución de la versión preliminar de la simulación despues de 16 años.

Nivel	Variables	Dinámicas	Escala
Sistema político-económico de un asentamiento	- nivel de centralización económica o política - extensión de la red comercial y cantidad total de intercambios - posición adentro de la jerarquía económica o política	- cambios en la forma de liderazgo o de organización política - cambios en la configuración general del sistema de mercado - variación en el tamaño del área bajo el control político o económico del asentamiento	Décadas a siglos
Linaje o grupo corporativo económico	- posición relativa de cada grupo adentro del sistema - número de miembros y respetivos papeles - cantidad de producción, tierras, ganancias, o capital político bajo control del grupo - alianzas o relaciones de intercambio	- cambios en la configuración del grupo - cambios en la posición del grupo adentro de la jerarquía política o económica - cambios en alianzas - perdida o adición de miembros nuevos	Años a décadas
Familia – unidad productiva	- número de miembros - rol adentro del linaje o grupo corporativo - especialización de intercambio o papel productivo - cantidad de mano de obra y recursos controlados - ubicación y tamaño del hogar o taller - conexiones económicas a otras familias o grupos - conexiones de parentesco - clase social	- expansión o contracción - conflictos internos - cambios de posición adentro del grupo o linaje - estrategias para adquirir poder - creación de un espacio económico - incremento/disminución en producción - reacción a los cambios ambientales	Días a años

Tabla 1. Niveles de una jerarquía idealizada del sistema político y económico de un asentamiento maya.

https://cihs.uacam.mx/view/paginas/9

https://drive.google.com/drive/folders/0BylOXrvKzkNifmtuY0ZNRzF1OS0wR0FwU05RaVYyazN3RzJjcEdUeXRBYjY0V3Q2OWpMMTA

Pages 153 - 167

https://www.academia.edu/10449851/El_arribo_de_la_Senora_Seis_Cielo_a_Naranjo_y_las_Series_Lunares



start

See: Theses: Raggi 2008, pp 90 - 126
X Iwaniszewski: Lunar Series Naranjo (Lady Six Sky)(ICM 19-2), pp 1 - 11
Naranjo: Lady Six Sky, pp 1 - 12

See: X Iwaniszewski Lunar: Lunar Series Xultun NAR DPL CLK (ICM 21-1), pp 1 - 13

EL ARRIBO DE LA SEÑORA SEIS CIELO A NARANJO Y LAS SERIES LUNARES

Stanislaw Iwaniszewski

Lunar Series Naranjo (Lady Six Sky) (ICM 19-2)

Capítulo IX



Maya Calendar: Lunar Series Records - Aldana
X Maya Astronomy: Lunar Series and Copan - Aldana
X Iwaniszewski Lunar Series: All Files
Texas Notes: Texas Note 29 - Schele
Papers Classic: Morley: Morley 1916 Supplementary Series
Papers Classic: Teeple: CAA02-Teeple-Astronomy, page 50
Textdatenbank: Research Notes: RN 9 - Glyph X
P - JSTOR: Linden - Glyph X 1986
Maya Calendar: Glyph C Variants - Linden 8PRT
Maya Calendar: Glyphs A + C - Brauer
Theses: Villasenor 2012, pp 251 - 266

https://cihs.uacam.mx/view/paginas/9
https://drive.google.com/drive/folders/0BylOXrvKzkNifmtuY0ZNRzF1OS0wR0FwU05RaVYyazN3RzJjcEdUeXRBYjY0V3Q2OWpMMTA
Pages 155 - 167

https://www.academia.edu/10449851/El_arribo_de_la_Senora_Seis_Cielo_a_Naranjo_y_las_Series_Lunares

EL ARRIBO DE LA SEÑORA SEIS CIELO A NARANJO Y LAS SERIES LUNARES

Stanislaw Iwaniszewski
Posgrado en Arqueología
Escuela Nacional de Antropología e Historia
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Lunar Series Naranjo (Lady Six Sky) (ICM 19-2)

See: Theses: Raggi 2008, pp 90 - 126
X Iwaniszewski: Lunar Series Naranjo (Lady Six Sky)(ICM 19-2), pp 1 - 11
Naranjo: Lady Six Sky, pp 1 - 12

See: X Iwaniszewski Lunar: Lunar Series Xultun NAR DPL CLK (ICM 21-1), pp 1 - 13

Maya Calendar: Lunar Series Records - Aldana
X Maya Astronomy: Lunar Series and Copan - Aldana
X Iwaniszewski Lunar Series: All Files
Texas Notes: Texas Note 29 - Schele
Papers Classic: Morley: Morley 1916 Supplementary Series
Papers Classic: Teeple: CAA02-Teeple-Astronomy, page 50
Textdatenbank: Research Notes: RN 9 - Glyph X
P - JSTOR: Linden - Glyph X 1986
Maya Calendar: Glyph C Variants - Linden 8PRT
Maya Calendar: Glyphs A + C - Brauer
Theses: Villasenor 2012, pp 251 - 266

Introducción

En Naranjo se encuentran cuatro monumentos (estelas 3, 18, 24, y 29) que registran el día 9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax correspondiente a la fecha gregoriana 30 de agosto de 682. Dicha fecha describe la "llegada" de la Señora Seis Cielo a Naranjo. Esta princesa fue enviada por B'alaj Chan K'awiil, el gobernante de Dos Pilas, con el fin de restablecer el poder real en Naranjo (Schele y Freidel 1999: 224; Martin y Grube 2000: 74). Tres días más tarde, en 9.12.10.5.15 7 Men 13 Yax, la Señora Seis Cielo participó en el ritual celebrado en una pirámide importante para invocar a los ancestros de Naranjo con el fin de restituir el poder de la casa real en Naranjo (estela 29 F18-I5, Schele y Freidel 1999: 225-227; Martin y Grube 2000: 224).

El contexto político-social de la llegada de la Señora Seis Cielo a Naranjo

La Señora Seis Cielo nació en la segunda mitad del siglo VII en Dos Pilas en la familia real proveniente de Tikal. Dos Pilas surgió como una capital regional bajo el reinado de B'alaj Chan K'awiil. Este gobernante nació en Tikal en 625 pero cuando tenía 4 años fue enviado a Dos Pilas. Parece



que la nueva dinastía en Dos Pilas haya sustituido la vieja entidad con el apoyo de Tikal. B'alaj Chan K'awiil fue el hijo de K'inich Muwaan Jol II, el 23º o 24º gobernante de Tikal (Martin y Grube 2000: 56-57, 231; Fahsen 2002; Boot 2002: 3; Guenter 2003: 3, 31) y medio(¿?) hermano del gobernante posterior de Tikal el señor Nuun U Jol Chaak. Sin embargo, en 648 B'alaj Chan K'awiil participó en una batalla en contra de Tikal y reclamó su triunfo sobre un gobernante o un alto funcionario llamado Lam Naah K'awiil exhibiendo el glifo emblemático de la dinastía Motul y como sostienen Boot (2002: 8) y Guenter (2003: 13-14) declarando la independencia de Tikal. No obstante, dos años más tarde Dos Pilas fue conquistado por las tropas de Yuhknoom Ch'een II de Calakmul. Parece que B'alaj Chan K'awiil huyó a Aguateca, pero luego se convirtió en un aliado de Calakmul recuperando su trono en Dos Pilas (Martin y Grube 2000: 54). En 657 Yuhknoom Ch'een II y B'alaj Chan K'awiil atacaron Tikal en una guerra de estrella, forzando a Nuun U Jol Chaak a aceptar la hegemonía de Calakmul. La fortuna cambió en 672 cuando Nuun U Jol Chaak logró expulsar a B'alaj Chan K'awiil de Dos Pilas, quien se refugió en la corte de Calakmul. Al pasar 5 años Calakmul venció de nuevo a Tikal y el gobernante recuperó su trono. En 679 parece finamente consolidar su poder en el reino de Petexbatún. Es probable durante el mismo tiempo desapareció la casa real de Naranjo a raíz de sus guerras de estrella contra Caracol (Martin y Grube 2000: 73).

B'alaj Chan K'awiil tuvo dos esposas. Una de ellas conocida como la Señora B'ulu' provino de la provincia de Itzan (Martin y Grube 2000: 56-7, 74) y con ella tuvo la hija, llamada la Señora Seis Cielo. También es posible que la Señora de Itzan fuera su segunda esposa (Tuszyńska 2009: 3). La crisis dinástica en Naranjo creó una situación del vacío de poder, por lo que B'alaj Chan K'awiil decidió enviar a su hija, probablemente con el consentimiento de Yuhknoom Ch'een II, para re-establecer la casa real mediante su matrimonio.

Después de la muerte de B'alaj Chan K'awiil en 698 el poder en Dos Pilas paso a su hijo Itzmanaaj B'alam.

En 688, cinco años después de su llegada a Naranjo la Señora Seis Cielo dio a luz a su hijo K'ahk' Tiliw Chan Chaak, quien se convirtió en el 38º gobernante de Naranjo en 693 (Schele y Freidel 1999: 226; Looper 1992; Martin y Grube 2000: 75). Su padre es desconocido lo que sugiere que no era importante para legitimar la sucesión dinástica o que simplemente no se preservó ninguna estela con su nombre (Closs 1985: 76). Sea como fuere, es probable que la Señora Seis Cielo actuara como regente mientras su hijo era niño. La entronización de K'ahk' Tiliw Chan Chaak provocó múltiples guerras con los vecinos de Naranjo quienes eran los aliados de Caracol y Tikal (Schele y Freidel 1999: 226-236; Martin y Grube 2000: 76-77).

La llegada de la Señora Seis Cielo a Naranjo

Es probable que la fecha de la llegada de la Señora Seis Cielo a Naranjo relacionada con la restitución de la casa real, se convirtiera en uno de los eventos más destacados en la historia durante el resto del Clásico Tardío. Se mencionó esta fecha en cuatro monumentos. Las estelas 24 y 29 formaron parte de los monumentos erigidos por K'ahk' Tiliw Chan Chaak y la Señora Seis Cielo en el conjunto triádico C-6, C-7, C-9, al este de la ciudad. La estela 18 fue levantada cerca de la Estructura B- 20 y la estela 3 en frente del Conjunto Triádico A-14, A15, A-15.

En las estelas 24 y 29 la narrativa comien-

za con las Series Iniciales que marcan la fecha 9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax (682 d.C.) seguidas por la serie lunar y terminan en su primer clausula con la mención de la "llegada" de la Señora Seis Cielo a Naranjo. Es interesante notar que el Glifo D de la serie lunar, leído *juliiy* (transcrito ju-li-ya) y que establece que habían transcurrido 18 días desde cuando la luna "llegó" (estela 24, C5) indica el mismo verbo que el hieroglífico de la primera clausula (estela 24, C8), que se transcribe JUL-li-ya que señala que ese fue el día cuando la Señora Seis Cielo "llegó" a Naranjo. El texto sobre la estela 29 también comienza con las Series Iniciales y la fecha 9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax seguida por la Serie Lunar con el Glifo D transcrito JUL-li-ya (estela 29, F5) que informa que transcurrieron 19 días después de la llegada de la luna. Este hieroglífico es el mismo que se usa para enunciar que la Señora Seis Cielo llegó a Naranjo (estela 29, F8, JUL-li-ya). El uso del mismo verbo para denotar ambas "llegadas", la de la luna y la de la Señora Seis Cielo, ya fue observado por Schele y Freidel (1999: 264). Recientemente Houston, Stuart y Taube (Houston *et al.* 2006: 261) arrojaron más información. La siguiente clausula sobre la estela 24 narra que en 699 la Señora Seis Cielo realizó una acción ritual personificando la Diosa Lunar/Luna (estela 24, E4; Houston *et al.* 2006: 261) y en efecto en la parte frontal del monumento representa a la Señora Seis Cielo vistiendo la falda de la Diosa Lunar en un ritual acaecido el mismo día (9.13.7.3.8 7 Lamat 1 Zotz'). De acuerdo a los autores (Houston *et al.* 2006) el verbo *juliy*, "llegar" originalmente tuvo el sentido astronómico para describir la aparición de la primera creciente de la luna en el cielo vespertino. Luego adquirió un sentido metafórico que compara el movimiento celeste con la procesión real (Houston *et al.* 2006: 261) en la cual la Señora Seis Cielo, personificando a la Diosa Lunar llegó de Dos Pilas a Naranjo. Es decir, la Señora Seis Cielo llegó a Naranjo de la misma manera que la Diosa Lunar, o la creciente de la luna, llega al cielo vespertino después de un periodo de la invisibilidad. Dicha metáfora cobra más importancia si se considera que la Señora Seis Cielo viajó desde Dos Pilas que se sitúa al poniente de Naranjo.

El concepto de la "llegada" tuvo en la antigua Mesoamérica un significado tanto metafórico como literal (Martin y Grube 2000: 29; Stuart 2000), relacionada con el re-establecimiento del poder rea. En 378 Siyaj K'ahk' llegó del Oeste a Tikal y ese mismo día murió probablemente asesinado el 8º gobernante de Tikal conocido como Chak Tok Ich'aak. El hijo de Siyaj K'ahk' accedió al trono vacante de Tikal inaugurando una nueva casa real en 379 (Schele y Freidel 1999: 173-178; Martin y Grube 2000: 31-32). Por su lado, B'alaj Chan K'awiil, el padre de la Señora Seis Cielo, fue enviado de Tikal con el próposito de re-establecer el poder en la región de Petexbatun. Su llegada a Dos Pilas en 629 fue registrada en la Escalinata Jeroglífica 2 en donde se utilizó la expresión JUL-li, juliiy, "llegó" (Boot 2002: 4; Fahsen 2002; Fahsen *et al.* 2003: 686). Sin embargo, en la publicación posterior Guenter (2003: 6-7) opina que se trata de uno de los ritos anteriores a la accesión del gobernante al poder.

La misma fecha 9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax aparece en la estela 1 de Coba (Thompson 1932: 138-144; Berlin 1986: 112). Grube (citado por Schele y Mathews 1998: 362) opinó que el texto que sigue dicha fecha usa el mismo verbo *juliiy* pero en su publicación reciente Stuart (2010) concluyó que dicha fecha está seguida por el verbo que se refiere a la entronización de un gobernante. Ya que es sumamente raro que las ciudades mayas registren la misma fecha que no es simplemente el fin del periodo, su significado tiene que ser particular (véase Berlin 1986: 112-114). La llegada de la Señora Seis Celo a Naranjo se realizó dentro en un con-

texto político, religioso e ideológico específico que comunicó a las familias de Naranjo sobre el significado de este acontecimiento.

La parte frontal de la estela 24 presenta a la Señora Seis Cielo quien participa en un rito de sacrificio celebrado en 699. La Señora Seis Cielo está parada sobre K'inich Kab, de Ucanal a quien capturó en 693 durante una guerra de estrella (consúltese la narrativa de la estela 22 (A11-B13) en Schele y Freidel 1999: 227-231). Viste una falda con los motivos de rombos que en iconografía maya tipifican las figuras de la diosa lunar o del dios joven del maíz y a los soberanos mayas quienes los personifican en rituales. La retícula de rombos representa a la superficie de la tierra y al caparazón de tortuga.

La estela 24 que también menciona el nacimiento de K'ahk' Tiliw Chan Chaak, el hijo de la Señora Seis Cielo y el futuro gobernante de Naranjo, fue erigida en 9.13.10.0.0 7 Ajaw 3 Kumk'u (702 d.C.) para conmemorar la mitad del katún (Graham 1978: 111; Grube 1986: 94; Schele y Freidel 1999: 229; Martin y Grube 2000: 75). La última clausula de la estela 24 describe a la Señora Seis Cielo como participante en ese ritual.

Las primeras tres clausulas de la estela 29 mencionan la fecha de la "llegada", el ritual oficiado por la Señora Seis Cielo tres días más tarde y el nacimiento de K'ahk' Tiliw Chan Chaak en 9.12.15.13.7 (6 de enero de 688). La Señora Seis Cielo celebró el fin del periodo en 9.13.3.0.0 (695) y un katún después el fin de periodo en 9.14.3.0.0 7 Ajaw 18 Kank'iin (19 de noviembre de 714, H16 – I18). La parte frontal representa a la Señora Seis Cielo parada sobre un cautivo pero la fecha es ilegible. También está vistiendo una falda con los motivos de los rombos, posiblemente para personificar la Diosa Lunar.

Ambas estelas se encuentran en el Conjunto Arquitectónico denominado Grupo C. En este conjunto K'ahk' Tiliw Chan Chaak y su madre levantaron los monumentos para conmemorar los fines del periodo. Primero los gobernantes celebraron el completamiento de la mitad del katún 9.13.10.0.0 (702) dedicando las estelas 22 y 24, después en 9.13.15.0.0 y 9.14.0.0.0 se añadieron las estelas 21 y 23 respectivamente, colocadas junto a la estela 22, en 9.14.3.0.0 (714) las estelas 29 y 30 colocadas frente al templo C-9 y finalmente en 9.14.10.0.0 (721) las estelas 28 y 31 en el mimo lugar. El Grupo C es constituido por las Estructuras C-6 (al norte), C-7 (al sur) y C-9 (al oriente) y ejemplifica el conjunto triádico en Naranjo (Looper 2002). Según Looper el arreglo de las estelas y estructuras arquitectónicas exhibe varios ejes que se basan en el principio de la oposición de género. Por ejemplo, las estelas 21, 22 y 23 que exhiben al gobernante de Naranjo se colocan junto a la Estructura C-6 (Graham y van Euw 1975: 53, 55, 59), al norte de la estela 24 que está parada junto a la Estructura C-7 (Graham y van Euw 1975: 57). Al oriente y sobre una terraza se sitúan las estelas 25, 26, 27, 28, 29, 30 y 31 (Graham 1978: 71, 73, 75, 77, 79, 83) que representan a K'ahk' Tiliw Chan Chaak (estelas 28 y 30) y a la Señora Seis Cielo (estelas 29 y 31). El hecho de que las estelas 25 y 27 fueron comisionadas por Aj Wosal, quien reinó en Naranjo a partir de 546 (Martin y Grube 2000: 71) hizo proponer a Looper (2002: 197) que la Estructura C-9 fue dedicada a los ancestros. Sea como fuere, Looper (1992) propuso que dichos monumentos fueron colocados con deliberación para reproducir el espacio mítico de la creación, plantando los monumentos en tres grupos, posiblemente para representar las tres piedras de la creación. Según este investigador cuando se erigieron las últimas estelas en 9.14.3.0.0 (las estelas 29 y 30 a mediados de noviembre de 714 d.C.), las tres piedras de la creación se percibían en el cenit. Las tres piedras se identifican con Alnitak, Saif y Rigel de la moderna constelación de Orión

(Freidel *et al.* 1999: 75).

K'ahk' Tiliw Chan Chaak y su madre celebraron también sus aniversarios en el Conjunto A-14, A-15 y A-16. El texto plasmado sobre la estela 1 conmemora la mitad del katún 9.13.10.0.0 (702) y aunque representa a K'ahk' Tiliw Chan Chaak en una posición frontal, lo describe como el vasal de Yich'aak K'ahk'de Calakmul. La estelas 2 y 3 fueron dedicadas en 9.14.1.3.19 (713) para celebrar el aniversario de un katún de su entronización (Closs 1985: 69-70; Schele y Freidel 1999: 228). La estela 3 representa a la Señora Seis Cielo vestida con una falda con motivos romboidales, en la parte posterior del monumento el texto inicia con la fecha de su llegada a Naranjo seguida por el verbo JUL-li-ya (Estela 3 C7). Desafortunadamente sus Series Lunares son ilegibles.

El significado lunar de la llegada de la Señora Seis Cielo a Naranjo

Para los investigadores la importancia de la fecha 9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax radica en el hecho que mientras que la estela 24 registra la Serie Lunar 18D 1 Cm A10 ("18 días después de que la Luna llegó al cielo, la 1ª lunación del la serie de 6 lunaciones con la variante de cabeza del Dios Joven de Jaguar del Inframundo y esta lunación tendrá 30 días"), la estela 29 exhibe la lunación anterior 19D 6Cf A9 ("19 días después que la Luna llegó, la 6ta lunación de la serie de 6 lunaciones con la variante de cabeza de la diosa femenina, esta lunación tendrá 29 días"). La diferencia marcada entre ambas estelas es de 29 días o de una lunación (consultar Tabla 1). Al notar estas discrepancias Teeple (1931: 56) explicó que se debía eso a la introducción de la cuenta lunar uniforme. Según este investigador es a partir de 9.12.10.5.12 cuando los *aj k'inob* en Naranjo iniciaron registrar las lunaciones en grupos de 6 contadas de la misma base (ver Tabla 2).

A continuación analizaré los monumentos erigidos por la Señora Seis Cielo y su hijo K'ahk' Tiliw Chan Chaak, es decir, para estudiar el periodo cuando se introdujo la uniformidad lunar a Naranjo. Estas son las primeras nueve estelas de Tabla 2 (hasta la estela 18). Inmediatamente se nota que tres de las estelas registran exponen la falta de la uniformidad. En todos los tres casos, se necesita una lunación más para llegar al valor plasmado en el texto lo que simboliza mi anotación "UL + 1". Los datos de Tabla 3 demuestran que la gran mayoría de las Series Lunares es diferente de la fecha dedicatoria de las estelas. Es posible que los *aj k'inob* llevaban algún tipo de registro, no preservado, pero también se puede suponer que sus intentos para plasmar la información correcta, se basaron parcialmente en sus cómputos.

La estela 24 fue dedicada en 9.13.10.0.0 (26 de enero de 702), o sea 7088 días más tarde de su fecha inicial. En el contexto lunar este lapso de días parece ser significativo. Los 7088 días equivalen a 240 lunaciones (240 x 29.5305856 = 7087.34 días) y el número 240 se divide entre 6 sin residuo o corresponde a 13 x 18 más 6, o sea es fácil para usarse en cómputos lunares. Se puede calcular que si en 9.12.10.5 12 se registró 18D 1Cm A10, sumando 240 lunaciones en 9.13.10.0.0 se recibe 18D 1Cs A10. Desafortunadamente en Naranjo no se preservó ninguna estela con esta fecha inicial, por lo tanto el asunto tiene que ser abordado en forma indirecta (ver Tabla 3).

El contexto lunar hace pensar que el periodo de 7088 días es significativo. El número de 7088 días equivale a 240 lunaciones (240 x 29.5305856 = 7087.34 días). También se encuentra que equivale a 6940 más 148 días. El

número de 148 días, siendo la aproximación de un periodo de 5 lunaciones (147.65 días) aparece en las tablas de eclipses del Códice de Dresde. El número de 6940 días equivale al ciclo de 235 lunaciones (6939.69 días), conocido como ciclo metónico. El intervalo de 6940 días se registra en las estelas A y 3 en Copán (Berlin 1986: 52-53; Alexander 1988) en donde es el resultado de restar un *tzolk'in* (260 días) de un *katún* (7200 días). Este hecho ya fue observado por Berlin (1986: 52). Sin embargo, aunque parezca sumamente llamativa la posibilidad que los *aj k'inob* mayas pudieron descubrir que después de 1 *katún* menos un *tzolk'in* la luna regrese la misma fase lunar en la misma fecha del año, el adecuado contexto lunar en las estelas A y 3 de Copán aún tiene que ser estudiado. No hay que descartar la posibilidad de que se trate de un simple cómputo aritmético jugando con los ciclos de *katún* y *tzolk'in*.

El ciclo metónico establece que las 235 lunaciones (6939.69 días) equivalen a 19 años trópicos (6939.602 días). A esto se puede añadir que este ciclo también equivale al lapso de 254 meses siderales (254 x 27.3217 = 6939.702 días). Esto significa que la luna se encuentra en la misma fase lunar en la misma fecha del año y se halla más o menos sobre el mismo fondo del cielo estrellado.

Por otro lado, la estela 29 fue dedicada en 9.14.3.0.0 (19 de noviembre de 714), 11768 días después de la "llegada" de la Señora Seis Cielo a Naranjo. Este periodo es sólo 191 (o 192) días menor del ciclo de 405 lunaciones en la tabla de eclipses del Códice de Dresde. En este caso la fecha dedicatoria se plasmó sobre la Estela 30: 9.14.3.0.0 7 Ajaw 18 K'ank'in G9/F 4D 4Cm III.4 B A9. Pero, cómo llegar a 9.12.10.5.12 desde la fecha base 9.14.3.0.0? La respuesta está dada por debajo.

Los datos resumidos en la Tabla 3 demuestran que las estelas 2, 23 y 29 exhiben la cuenta lunar que muestra la diferencia de una lunación hacia atrás, con respecto a la cuenta uniforme, contando de una base común posterior. Ya que los Glifos D no se ven afectados y reportan los lapsos de días "después de cuando la luna apareció" calculados, el problema de la diferencia se debe a la información proporcionada por los Glifos C. Mi análisis se apoya en los datos registrados en las estelas 30 y 18. Son los únicos monumentos del grupo que tienen la misma fecha inicial y dedicatoria, por lo tanto es de esperar que representen el conocimiento sobre la cuenta lunar real, no calculado hacia atrás.

No obstante, los resultados de los cálculos en Tabla 4 demuestran que se trata del mismo sistema formal de contar el ciclo lunar en las series que alternan las lunaciones de 29 y 30 días y que distribuyen las lunaciones en 3 series de 6 meses sinódicos cada una. Las diferencias entre el sistema uniforme y el sistema no uniforme aparecen cuando ocurre un problema que aparentemente no fue resuelto satisfactoriamente. Los intervalos de 532 días denotan que se hizo un ajuste lunar. La simple alternación entre 29 y 30 días da el promedio de 29.53 días, mientras que en la realidad el mes lunar es de 29.5305856 días. Para acercarse al promedio de 29.53 deben aparecer más meses de 30 días que los de 29 días. El número de 532 días denota que no se trata de 9 meses de 30 días más 9 meses de 29 días, sino de 10 meses de 30 días y 8 meses de 29 días (véase Tabla 1). No obstante, ello indica que hay 3 meses seguidos de 30 días. Es probable que para evitarlo se contaban tan sólo 17 lunaciones de 177, 177 y 148 días (502 días). Pero eso causaba desfases en el cómputo del Glifo C ya que una de las tres series no llegaba a 6 lunaciones. Para mantener la uniformidad lunar se tenían que alternar las series de 531 y 532 días, implicando tres meses seguidos de 30 días.

Queda todavía por ver si las estelas en Naranjo siguen el mismo sistema que las Series Lunares en Dos Pilas. Las Series Lunares en Dos Pilas están registradas sobre 7 monumentos en el periodo entre 682 y 735 recorriendo el lapso de 53 años. Dos fechas con las Series Lunares se encuentran en los monumentos erigidos por B'alaj Chan K'awiil, el padre de la Señora Seis Cielo (ver Tabla 5).

Los datos expuestos en Tabla 5 claramente indican que en los tiempos de B'alaj Chan K'awiil en Dos Pilas se utilizaba ya la uniformidad lunar. No obstante, es preciso mencionar que en la columna tres de la Tabla 5 se nota un error sistemático tocante a la edad de la luna (Glifos D y E). Este error es de 1.6 y 2.6 días en comparación con la información dada por la Serie Luna en la estela E de Quiriguá. En Quiriguá la Serie Lunar describe el novilunio astronómico porque la edad de la luna es igual a 0 (es decir, el Glifo D es igual a 0). La edad requerida (calculada) es 1.6 y 2.6 días mayor que la que se encuentra escrita en la Escalinata Jeroglífica 4 en Dos Pilas. Ya que la edad de la luna es menor cuando se calcula el mes sinódico a partir de su primera aparición en el cielo vespertino, es probable que los *aj k'inob* en Dos Pilas iniciaran el cálculo lunar después de su aparición ("llegada") en el cielo. Por eso, la discrepancia entre la edad de la luna registrada y calculada se la puede atribuir al diferente sistema de contar la lunación en Dos Pilas. Concluyo que los *aj k'inob* durante el periodo de B'alaj Chaan K'awiil en Dos Pilas calculaban las lunas a partir de su llegada al cielo (en promedio entre 1.25 y 2.25 días después del novilunio). Al llegar a Naranjo la Señora Seis Cielo encontró que en esta localidad se calculaba la edad de la luna a partir de los novilunios. En el resultado, se guardó la secuencia acostumbrada de las lunaciones (Glifos C, X, A) pero se corrió la cuenta lunar 2 días hacia atrás (Glifos D, E). Esta situación se demuestra en la Tabla 7.

Conclusiones

La aplicación del método de contar las lunas distribuidas en las 3 series de 6 lunaciones de cada una tal como se representa en Tabla 1 demuestra que éste constituye una herramienta poderosa para detallar las relaciones políticas, sociales y simbólicas entre las entidades políticas maya durante el Clásico. Si bien, la llegada de la Señora Seis Cielo trajo a Naranjo el sistema de la uniformidad lunar, al parecer este fue modificado de tal manera que coincidiera con los novilunios astronómicos. Como resultado, la palabra *juliiy* en las Series Lunares en Naranjo dejó de especificar cuántos días pasaron después del momento de la primera aparición del creciente de la luna en el cielo vespertino y tan sólo guardó un significado metafórico.

Cabe mencionar que en la fecha 9.12.0.0.5 (15 de mayo de 682) ocurrió un eclipse solar (comparase Fahsen y Jackson 2002: 787, 791 Figura 7) que siguió el eclipse lunar acaecido en 30 de abril de 682 (ambas fechas gregorianas). Sin embargo, ambos eclipses fueron invisibles en el territorio maya y no pudieron intervenir en los ajustes del cómputo lunar. Por tanto, la modificación en el registro de la edad de la luna no se debe a estos eventos celestes.

Agradecimientos

El presente trabajo forma parte del Proyecto 296 "La Teoría Lunar en la Astronomía Maya" apoyado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Bibliografía

Aldana, Gerardo

2006 "Lunar Alliance: Shedding Light on Conflicting Classic Maya Theories of Hegemony", en Bostwick, T.W. y B. Bates (eds.), *Viewing the Sky Through Past and Present Cultures. Selected Papers from the Oxford VII International Conference on Archaeoastronomy*, pp. 237-258, [Pueblo Grande Museum Archaeological Papers No. 15], Phoenix, City of Phoenix and Recreation Department.

Alexander, Helen

1988 "The 260 Day Periods on Stelae A and 3". *Copan Note 47*.

Berlin, Heinrich

1986 *Signos y significados en las inscripciones mayas*, 2a edición, Guatemala, Instituto de Antropologíae Historia de Guatemala - Ministerio de Educación.

Boot, Eric

2002 "The Life and Times of B'alah Chan K'awil of Mutal (Dos Pilas), according to Dos Pilas Hieroglyphic Stairway 2", *Mesoweb*: www.mesoweb.com/features/boot/DPLHS2.pdf

Closs, Michael

1985 "The Dynastic History of Naranjo: The Middle Period", en Robertson, Merle Greene y Virginia M. Fields (eds.), *Fifth Palenque Round Table*, pp. 65-78, San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute.

Fahsen, Federico

2002 "Rescuing the Origins of Dos Pilas Dynasty: A Salvage of Hieroglyphic Stairway # 2, Structure L5-49", FAMSI.org: ww.famsi.org/reports.01098/index.html

Fahsen, Federico y Sarah E. Jackson

2002 "Nuevos datos e interpretaciones sobre la dinastía de Cancuen en el Periood Clásico", en: Laporte, J.P., H. Escobedo, y B. Arroyo (eds), *XV Simposio de Investigaciones Arqueológicas de Guatemala, 2002*, pp. 784-793, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Fahsen, Federico, Jorge Mario Ortíz, Jeannette Castellanos y Luis Fernando Luin

2003 "La escalinata 2 de Dos Pilas, Petén: los nuevos escalones", en Laporte, J.P., B. Arroyo, H. Escobedo y H. Mejía (eds), *XVI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2003*, pp. 679-692, Guatemala, Museo Nacional de Arqueología y Etnología.

Freidel, David, Linda Schele y Joy Parker

1999 *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Graham, Ian y Eric von Euw

1975 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Vol. 2, Part 1. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Graham, Ian

1978 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*. Vol. 2, Part 2. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Grube, Nikolai

1986 "Untersuchungen zur dynastischen Geschichte von Naranjo, El Petén, Guatemala", *Zeitschrift für Ethnologie* 111, 1: 47-118.

Günter.Stanley Paul

2003 "The Inscriptions of Dos Pilas associated with B'ajlaj Chan K'awiil", *Mesoweb*: www.mesoweb.com/features/guenter/DosPilas.html.

Houston, Stephen, David Stuart y Karl Taube

2006 *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among the Classic Maya*, Austin, The University of Texas Press.

Looper, Matthew G.

1992 "Creation Mythology at Naranjo", *Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture* 30.

Martin, Simon & Nikolai Grube

2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*, New York, Thames & Hudson.

Schele, Linda y David Freidel

1999 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.

Schele, Linda y Peter Mathews
1998 *The Code of Kings. The Language of Seven Sacred Maya Temples and Tombs*, New York, Scribner.

Stuart, David
2000 "The Arrival of 'Strangers' Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History", en Carrasco, D., L. Jones y S. Sessions (eds), *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, pp. 465-513, Boulder, University of Colorado.

2010 "Notes on Accession Dates in the Inscriptions of Coba", David Stuart´s Notes. *Mesoweb*: www.mesoweb.com/stuart/notes/Coba.pdf.

Thompson, J. Eric.S, Harry D. Polock y Jean Charlot
1932 *A Preliminary Study of the ruins of Coba, Quintana Roo, Mexico*, Washington, D.C., Carnegie Institution Publication, 424, Carnegie Institution of Washington.

Tuszyńska, Boguchwała
2009 "Some notes on wives and concubines", *Wayeb Notes* 31.

Grupo I: Inicio con el mes lunar de 30 días			Grupo II: Inicio con el mes lunar de 29 días		
1Cs 30	1Cf 30	1Cm 30	1Cs 29	1Cf 29	1Cm 29
2Cs 29	2Cf 29	2Cm 29	2Cs 30	2Cf 30	2Cm 30
3Cs 30	3Cf 30	3Cm 30	3Cs 29	3Cf 29	3Cm 29
4Cs 29	4Cf 29	4Cm 29	4Cs 30	4Cf 30	4Cm 30
5Cs 30	5Cf 30	5Cm 30	5Cs 29	5Cf 29	5Cm 29
6Cs 29	6Cf 29	6Cm 29	6Cs 30	6Cf 30	6Cm 30
177 días	177 días	177 días	177 días	177 días	177 días
531 días			531 días		
18 lunaciones x 29.5306 = 531.55 días					

Tabla 1. Las 36 lunaciones que son teóricamente posibles. Los coeficientes numéricos se combinan con los tres patrones lunares del glifo C para formar un grupo de 18 lunaciones diferenciadas (meses lunares): s-cráneo, f – femenina; m – mítica. Se asignaron los números a los grupos de forma arbitraria, pero la sucesión de los grupos es fija. La elaboración del conjunto de 36 lunaciones se debe al vínculo de 18 lunaciones diferenciadas con dos variantes glifos y debe interpretarse como un efecto colateral del todo el esquema.

Monumento	Fecha SI	SL escrita	SL calculada	UL
Estela 24	9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax	18 D 1Cm A10	18.46D 1Cm 30	UL
Estela 22	9.12.15.13.7 9 Manik 0 K'ayab	20ED 1Cf	24.44D 1Cf 30	UL
Estela 23	9.13.18.4.18 8 Etz'nab 13 Wo	14D 5Cf II.5 A9	14.53D 6Cf 29	UL + 1
Estela 2	9.14.1.3.19 3 Kawak 2 Pop	13D 5Cf II5/6 A9?	12.43D 6Cf 29	UL + 1
Estela 29	9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax	19D 6Cf II.6 A9	18.46D 1Cm 30	UL + 1
Estela 30	9.14.3.0.0 7 Ajaw 18 K'ank'in	4D 4Cm III.4 A9	3.76D 4Cm 29	UL
Estela 28	9.14.4.7.1 1 Imix 9 Sip	4D 3m III.3 A10	2.74D 3Cm 30	UL
Estela 31	9.14.4.12.7 3 Manik 15 Mol	21ED 6 Cm A9	20.15ED 6Cm 30	UL
Estela 18	9.14.15.0.0 11 Ajaw 18 Sak	13D 6Cm III.6 18 Sak	12.29D 6Cm 29	UL
Estela 13	9.17.10.0.0 12 Ajaw 8 Pax	27ED 4Cs I.3 A9	29.80ED 4Cs 29	UL
Estela 14	9.17.13.4.3 5 Ak'bal 11 Pop	7D 2Cf II.3 A9	8.58D 2Cf 29	UL
Estela 8	9,18.10.0.0 10 Ajaw 8 Sak	21D 2Cm III.2 A9	21.34D 2Cm 29	UL
Estela 6	9.19.8.11.7 9 Manik 5 Kumk'u	23D 1Cf X A10	24.89ED 1Cf 30	UL

Tabla 2. Las series lunares (sl) registradas en naranjo y la uniformidad lunar (ul). Los cómputos fueron hechos a partir de la fecha 9.17.0.0.0 0D 2cf registrada en la estela e en quirigua. Si – serie inicial.

Monumento	Fecha SI	SL + SS	Evento	Protagonista	DD
Estela 24	9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax	G4 F 18 D 1Cm A10	Llegada a Naranjo	Señora Seis Cielo	9.13.10.0.0
Estela 22	9.12.15.13.7 9 Manik 0 K'ayab	G6 K'AL 20ED 1Cf	Nacimiento	K'ahk' Tiliw Chan Chaak	9.13.10.0.0
Estela 23	9.13.18.4.18 8 Etz'nab 13 Wo	G8/F 15D 5Cf II.5 A9	Guerra contra Yaxhá	K'ahk' Tiliw Chan Chaak	9.14.0.0.0
Estela 2	9.14.1.3.19 3 Kawak 2 Pop	G7? F 13D 5Cf II.5/6 A9?	Aniversario de 1 katún de la entronización	K'ahk'Tiliw Chan Chaak	9.14.1.3.19
Estela 29	9.12.10.5.12 4 Eb 10 Yax	G4 19D 6Cf II.6 A9 B	Llegada a Naranjo	Señora Seis Cielo	9.14.3.0.0
Estela 30	9.14.3.0.0 7 Ajaw 18 K'ank'in	G9/F 4D 4Cm III.4 B A9	Autosangrado para conmemorar el fin del periodo	K'ahk'Tiliw Chan Chaak	9.14.3.0.0
Estela 28	9.14.4.7.1 1 Imix 9 Sip	G4/G6 F 4D 3Cm III.3? B A10		Señora Seis Cielo	9.14.5.0.0/ 9.14.8.0.0
Estela 31	9.14.4.12.7 3 Manik 15 Mol	G4? 21ED 6 Cm A9	Completamiento del medio katún	Señora Seis Cielo	9.14.10.0.0
Estela 18	9.14.15.0.0 11 Ajaw 18 Sak	13D 6Cm III.6 18 Sak			9.14.15.0.0

Tabla 3. Las series lunares (sl) y lasseries suplementarias (ss) en los monumentos de la señora seis cielo y k'ahk' tiliw chan chaak. Las series lunares de la estela 31 según la propuesta de aldana (2006). Dd denota la fecha dedicatoria del monumento.

4a

No.	Monumento	SI	Número de días	Diferencia 2-1	SL	Cómputos lunares
1	Estela 30	9.14.3.0.0	1397880	4320 días (146 lunaciones 8.53 días	4D 4Cm A9	25 + 30 + 29 + 4 x 532 + 3 x 531 + 2 x 177 +
2	Estela 18	9.14.15.0.0	1402200		13D 6Cm 18 Sak	30 +29 + 30 + 29 + 30 + 13 = 4320 días
Conclusión: Ambas fechas quedan separadas por 77 lunaciones de 30 días más 68 lunaciones de 29 días (77 x 30 + 68 x 29 = 4282 días), más 25 días para completar la lunación más 13 días para llegar a la fecha 9.14.15.0.0. Se hicieron por lo menos 5 ajustes lunares. Es el mismo sistema.						

4b

No.	Monumento	SI	Número de días	Diferencia 2-1	SL	Cómputos lunares
1	Estela 28	9.14.4.7.1	1398381	106 días (3 lunaciones 17.4 días)	4D 3Cm A10	26 + 29 + 30 + 21 = 106
2	Estela 31	9.14.4.12.7	1398487		21ED 6Cm A9	
Conclusión: ambas estelas registran las Series Lunares sin ningún ajuste. Es el mismo sistema.						

4c

No.	Monumento	SI	Número de días	Diferencia 2-1	SL	Cómputos lunares
1	Estela 30	9.14.3.0.0	1397880	501 días (16 lunaciones 28.51 días)	4D 4Cm A9	25 + 30 + 29 + 177 + 177+ 30 + 29 + 4 = 501 días
2	Estela 28	9.14.4.7.1	1398381		4D 3m A10	
Conclusión: ambas estelas registran la Series Lunares sin ningún ajuste. Es el mismo sistema.						

4d

No.	Monumento	SI	Número de días	Diferencia 1-2	SL	Cómputos lunares
1	Estela 30	9.14.3.0.0	1397880	641 días (21 lunaciones 20.86 días)	4D 4Cm A9	4+30+29+30 + 3x177 + 17 = 641 días
2	Estela 2	9.14.1.3.9	1397239		13D 5Cf A9?	Debe ser 12D 6Cf A9
Conclusión: ambas estelas registran las Series Lunares según el mecanismo de la corrección que se puede reconstruir calculando hacia atrás de 4D 4CM A9 a 13D 5Cf A9 de siguiente manera 4+30+29+30+2x177+148+29+17, por lo tanto 641 = 21 lunaciones (siendo 11 lunaciones de 30 días y 10 lunaciones de 29 días) más 21 días. Es el mismo sistema.						

4e

No.	Monumento	SI	Número de días	Diferencia 1-2	SL	Cómputos lunares
1	Estela 30	9.14.3.0.0	1397880	11768	4D 4Cm A9	4+30+29+30+10 =103, 11768 – 103 =11665
2	Estela 29	9.12.10.5.12	1386112		19D 6Cf A9	11665 = 395 lunaciones, 12 x 532 + 9 x 531 + 177 + 177 + 148
Conclusión: se hicieron por lo menos 13 ajustes lunares, 11665 días = 210 lunaciones de 30 días más 185 lunaciones de 29 días. Moviéndose hacia atrás se puede reconstruir el cómputo de siguiente manera: 4+30+29+30+12x532+9x531+177+177+148+10. Es el mismo sistema.						

4f

No.	Monumento	SI	Número de días	Diferencia 1-2	SL	Cómputos lunares
1	Estela 2	9.14.1.3.19	1397239	1061 días (35 lunaciones más 27.43 días)	13D 5Cf A9?	13 + 30+ 29 + 30 + 29
2	Estela 23	9.13.18.4.18	1396178		15D 5Cf A9	30 + 14
Conclusión: se hizo un ajuste lunar. 19 lunaciones de 30 días más 16 lunaciones de 29 días. 19 x 30 + 16 x 29 + 13 + 14 = 1061 días. Es el mismo sistema.						

4g

No.	Monumento	SI	Número de días	Diferencia 1-2	SL	Cómputos lunares
1	Estela 24	9.12.10.5.12	1386112	1955 66 lunaciones más 5.98 días	18D 1Cm A10	12 + 29 + 30 + 29 + 30 + 29
2	Estela 22	9.12.15.13.7	1388067		20ED 1Cf	24
Conclusión: se hicieron 2 ajustes. 32 lunaciones de 30 días más 28 lunaciones de 29 días. 1955= 32 x 30 + 28 x 29 + 3 x 29 + 2 x 30 + 12 + 24. 2 x 532 + 531 + 177 + 3 x 29 + 2 x 30 + 12 + 24 El mismo sistema						

Tabla 4. Las series lunares comparadas en los monumentos de naranjo. Periodo de la Señora Seis Cielo y K'ahk' Tiliw Chan Chaak.

Monumento	Fecha IS	SS +SL	Evento	Protagonista	DD	UL
EJ 4 Esc. II(IV)	9.12.10.0.0 9 Ajaw 18 Suutz'	G9/F 2ED 3Cf XII.3 B A10 Debe ser 24.58D 3Cf 30	Mitad de fin de periodo, construcción de la Escalinata 4	B'alaj Chan K'awiil	9.12.10.0.0	UL
EJ4 Esc. I(V)	9.12.12.11.2 2Ik' 10 Muwan	G6 F 20D 5Cs XI.5 B A10 Debe ser 21.6D5Cs 30	Cumpleaños 60, danza	B'alaj Chan K'awiil	9.12.12.11.2	UL

Tabla 5. Las series lunares plasmadas sobre los monumentos construidos por B'alaj Chan K'awiil. En la columna 3 en donde dice debe ser aparece el valor calculado a partir de 9.17.0.0.0 0 2Cf 29 (estela e de Quiriguá).

No.	Monumento	SI	Número de días	Diferencia 1-2	SL	Cómputos lunares
1	EJ 4 Esc. II(IV)	9.12.10.0.0	1386000	942 (31 lunacionesmás 26.55 días)	2ED 3Cf A10	8 + 29 + 30 + 29 = 96
2	EJ4 Esc. I(V)	9.12.12.11.2	1386942		20D 5Cs A10	30 + 29 + 30 + 29 + 20 = 138
Conclusión: las Series Lunares siguen sin ningún ajuste de la siguiente manera: 96 + 531 + 177 + 138 = 942 días						

Tabla 6 las series lunares en los monumentos levantados por B'alaj Chaan K'awiil.

No.	Monumento	SI	Número de días	Diferencia 1-2	SL	Cómputos lunares
1	EJ 4 Esc. [illegible] Dos [illegible]las	9.12.1[illegible].0	1386000	112 días (3 lunaciones más 23.41 días)	2ED 3Cf A10	8 + 29 + 30 + 29 = 96
2	[illegible]stela 4 Naranjo	[illegible]12.1[illegible].12	1386112		18D 1Cm A10	18
Conclusión: las Series Lunares deben correr de la siguiente manera: 8 + 29 + 30 + 29 + 18 lo que da en total 114 días. Sobran dos días.						

Tabla 7. La comparación de las series lunares de dos pilas y naranjo.



POSIBLE IDENTIFICACIÓN DE LAS PLEYADES EN UN VASO POLICROMO DEL PETÉN

Miguel S. Espinosa V.

Capítulo X

POSIBLE IDENTIFICACIÓN DE LAS PLEYADES EN UN VASO POLICROMO DEL PETÉN

Miguel S. Espinosa V.
Investigador independiente

Introducción

Sin duda alguna una de las constelaciones más mencionadas en el pensamiento mesoamericano son las Pléyades, cuya observación no fue única en nuestro continente sino en muchas partes del mundo donde las diversas civilizaciones reinterpretaron su valor astronómico a valores cosmogónicos. Por eso, en torno a ellas se ha generado una serie de mitos que consolidan su génesis y su valoración como participante en el orden celeste, y que algunos mesoamericanos además lo usaron como marcadores temporales en su vida religiosa, política de estado y de subsistencia agrícola.

Por eso, parece increíble que hasta el momento sólo conozcamos la representación iconográfica que nos dejó Sahagún en sus Primeros Memoriales. Probablemente, su ausencia se deba a que su representación se estilizó a tal grado que nos es difícil reconocerla en las diferentes obras plásticas de los artistas mayas. Por ello, el presente trabajo trata de ofrecer una posibilidad mas para su identificación; porque después de todo, las Pléyades a diferencia de otras, es una constelación dominante y homogénea en el cielo nocturno y pareciera raro, que para los artistas mayas haya pasado desapercibida su presencia.

Antecedentes

Referencias etnográficas

Una de las referencias más conocidas y seguras sobre las Pléyades es descrita por Sahagún el cual menciona que entre los aztecas la ceremonia del Fuego Nuevo era encendido cada 52 años sobre el cerro *Uixachtecatl* cuando el *tianquiztli* (Pléyades) estaban en medio del cielo a media noche (Sahagún, lib. IV, Apend. Parte II).

En la cosmovisión maya, la referencia de esta constelación es mencionada en el Popol Vuh. En este libro sagrado se narra que antes de la creación del hombre, existía entre los dioses una lucha constante y en una de estas batallas darían origen a las Pléyades. La escena en mención es donde los cuatrocientos muchachos son asesinados por *Zipacna*, y estos son consagrados al cielo para llegar a formar al grupo de estrellas conocidas como *Motz* (Cromograph 1975:39).

En la época colonial Landa (2001:69-70) documenta que los sacerdotes mayas de la península de Yucatán *«Regíanse de noche para conocer la hora que era por el lucero y las cabrillas y los astilejos»*. Indudablemente la mayoría de los investigadores coinciden que las "cabrillas" son las Pléyades. Landa no registró en lengua maya el nombre de esta constelación; sin embargo, los diccionarios del siglo XVI como el Calepino de Motul y Maya Than o Viena documentan que las "cabrillas" fueron conocidas por los mayas como *Ahau tsab, Ahau tsab kan, ah tsab kan* y *tsab ek'* Bolles (2001).

Representación iconográfica

A pesar de sus numerosas menciones etnográficas sobre las Pléyades, se cuenta con muy poca información confiable sobre su identificación iconográfica o por no decir la única que conocemos actualmente y de manera segura es la que ilustra Sahagún en los Primeros Memoriales f74r. Dicha imagen se compone de un conjunto de 26 dobles círculos concéntricos arreglados a manera de una gota, los círculos de la periferia están unidos por líneas y los nueve centrales libres (Figura 4:a2).

Díaz (1993:36-40) identifica a las Pléyades en el tocado que porta las dos *Xiucoatl* «serpientes de fuego» animales míticos que transportan al dios solar Tonatiuh por el cielo, ambas *Xiucoatl* rodean a la Piedra de Sol y en su tocado aparecen siete «ojos estelares» arreglados en una «semiespiral o gancho» (Figura 4:a4). Un dibujo parecido aparece en el Códice Vindobonensis (p17r), donde ahora la «semiespiral» aparece adornado de ocho «ojos estelares» el cual Aveni (1991:29) basado en el dibujo de Sahagún lo identifica con Escorpión.

Diversos investigadores basados en los documentos coloniales y postcoloniales de los mayas peninsulares han establecido la relación Pléyades-*tsab* con la serpiente de cascabel ilustrada en la página 24 del Códice Paris. En esta página aparece la serpiente de cascabel bajo una banda celeste el cual es acompañada con otras figuras zoomorfas, misma situación ocurre con la página 23 del mismo códice (Figura 4:b1).

Metodologia de estudio

Apoyados en las referencias iconográficas de Sahagún el cual vincula de manera segura a las Pléyades con el con el dibujo de la constelación, buscamos en otras fuentes algún rasgo similar. Fue así que consideramos la búsqueda de dibujos que por convención corresponden a las

estrellas, tomando como referencia a los ilustrados en concepto de los códices mexicanos antes, durante y después de la conquista. Fue así que además de los dobles círculos con una mitad pintada denominados «ojos estelares» y los dobles círculos concéntricos de Sahagún, agregamos a nuestra lista a las «estrellas de picos» ilustrados en las páginas P40v, 42r, 42v, 44r, 44v, 45r, 45v del Códice Telleriano-Remensis, y páginas 88v, 89v, 90r del Códice Vaticanus A.

Para el área maya, nos valimos de la nomenclatura convencional en la iconografía de los mayas del Clásico el cual un evento celeste es reconocido por la presencia de una «banda celeste» caracterizada por la presencia de bandas cruzadas, signos Akbal, Sol, Luna y Venus principalmente. No obstante, también existen escenas donde se carece de este elemento y en su lugar existe el «signo estrella o estrella de Venus» los cuales también se relacionan con eventos celestes, como los ilustrados en los vasos K1230, K1652, K2284 y K5632.

Los escribas mayas peninsulares de la Época Colonial, representaron a las estrellas a manera de asteriscos, como en los eclipses, ilustrados en las páginas 27 y 89 del Chilam Balam de Chumayel (Gordon, 1913) y el modelo del universo, ilustrado en la página 2 del Códice Kaua.

Resultados y discusión

Con los elementos anteriores fue que llegamos al vaso K500 publicado por Kerr (1989:13) en The Maya Vase Book, Volumen 1 en su edición en blanco y negro. Posteriormente, Kerr sube la imagen digital a colores en la base de datos de Vasijas Mayas[1]. El K500, según Kerr es un vaso policromo de procedencia desconocida con rasgos de manufactura de los mayas del Petén.

Descripción del vaso Kerr 500

Los tres personajes identificados como boxeadores según Kerr (1998) visten una malla negra que les cubre todo el cuerpo el cual contrastan con el fondo de color naranja o color del barro del vaso. En el cuello poseen una especie de corbata que difieren en forma. Los cascos de los tres personajes están decorados con elementos de «dobles círculos concéntricos» arreglados en un patrón particular; además, los cascos portan penachos con plumas. Las manos de los personajes están cubiertas con protectores, más que boxeadores parecen ser un nuevo atuendo para jugadores de pelota (Figura 1). La representación de los personajes de K500 es bastante similar al personaje de K2299a incluso hasta en la forma del casco, pero en este último es movible y carente de ornamentación. Kerr (2003) menciona que el K2299a, se trata de una figura de estuco modelado, de procedencia desconocida pero que pudiera ser de las tierras bajas del Petén.

El vaso K500 y la Constelación de Tauro

Lo importante del vaso K500 en el presente estudio, se debe particularmente a los cascos de los tres personajes, el cual se encuentran adornados con dibujos compuestos por «dobles círculos concéntricos» similares a los dobles círculos que forman los asterismos[2] estelares

1 Maya Vase Data Base. http://research.mayavase.com/kerrmaya.html

2 Los asterismos son grupos de estrellas que describen formas bien definidas en tanto que una constelación es un asterismo básico más una buena porción del cielo nocturno que las rodea, así el asterismo el Carro es una parte de una constelación mayor llamada Osa mayor (Porcellino 1992:4).

de Sahagún ilustrados en los Primeros Memoriales f74r (Figura 3A); excepto, que los círculos del vaso K500 no está unidos por líneas; probablemente, dichos círculos sean de color celeste tenue sobre un fondo oscuro. Además, estos, se encuentran rodeados de puntos más pequeños del mismo color hasta cubrir todo el casco (Figura 1). Aunque, el Vaso K500 carece «de bandas celestes» y «signo de estrella o estrella de Venus», consideramos como una opción para un evento celeste según lo que se describiremos a continuación.

Cuando el vaso se encuentra en descanso o sea en posición vertical tal cual se ve en el despliegue fotográfico de Kerr, observamos que el casco del segundo personaje (de izquierda a derecha) posee cinco dobles círculos, arreglados a manera del signo «>»; mientras, que el tercer personaje su casco esta compuesto por nueve dobles círculos arreglados a manera de una «coma acostada» (Figura 1). Sin embargo, cuando cambiamos de posición del vaso como cuando es usado para beber[3], los dibujos cambian de posición; así la «coma acostada» queda tal como la conocemos «,»y el signo «>» se observa como «V» invertida. El arreglo de estos dos patrones de círculos, parecen recordarnos a los dos asterismos clásicos de la constelación de Tauro; donde la «V» invertida y «,» representa a las Híadas y a las Pléyades, que a su vez representan la cabeza y el corazón del toro, respectivamente, tal como es observada a simple vista antes de su orto heliaco o después de la puesta heliaca en el horizonte Este (Figura 2, Figura 3B y 7B).

3 El vaso en esta actividad toma aproximadamente una inclinación de 120º con respecto al plano horizontal. Luego giramos el vaso sobre su mismo eje, a tal suerte que el tercer personaje (el de la coma) se ubique en la parte superior.

El tercer personaje y las Pléyades

La representación del casco del tercer personaje parece un conglomerado, tal como se concibe a las Pléyades dentro del pensamiento europeo y mesoamericano, de ahí que los aztecas la nombraran como *tianquiztli* "mercado" motivados quizás por la analogía que presenta un mercado con respecto a las personas que allí concurren. Misma situación sucede con los mayas-quiches lo cual la denominaron como *mots* «montón». Y es que en realidad, las Pléyades conocidas también como M45 (Figura 4:a3), son un cúmulo estelar abierto (agrupaciones de estrellas) que a simple vista se pueden observar entre 6 ó 7 estrellas, con binoculares unas decenas y bajo telescopio esta cifra se eleva a centenares (Casado *et al.* 2005:54-55). Por eso, quizás los 26 dobles círculos dibujados en los Primeros Memoriales se refieran a la analogía de su apariencia más que por las estrellas visibles a simple vista (Figura 3A y Figura 4:a2)[4], aunque Aveni (1991:25) parece distinguir sólo las nueve centrales quizás animado por la coincidencia de las nueve estrellas más visibles bajo binoculares del cual incluso se le han asignado nombres (Maia, Alcyone, Elektra, Merope, Atlas, Taygeta, Pleione, Cealeno y Sterope).

Según el mito cosmogónico del Popol Vuh, al ser vencidos los cuatrocientos muchachos por *Zipacna* pasarían a formar o llegar a ser las Pléyades (Cromograph, 1975:39 y Allen 2003:93), sin embargo, otras versiones mencionan que los cuatrocientos muchachos pasan al lugar de las «siete cabrillas» (Estrada 2002:31 y Ricinos 26). Esta ligera variación en la traducción es bastante significativa para reinterpretar

4 El vaso en esta actividad toma aproximadamente una inclinación de 120º con respecto al plano horizontal. Luego giramos el vaso sobre su mismo eje, a tal suerte que el tercer personaje (el de la coma) se ubique en la parte superior.

su génesis pues, esta última pareciera decirnos que este grupo estelar ya estaban formados cuando los cuatrocientos muchachos subieron al cielo. Esta suposición parece reforzarse líneas adelante cuando *Hunahpu* e *Xbalamque* se elevan al cielo después de vencer los señores del *Xibalba*, el texto menciona que «*subieron con ellos los cuatrocientos muchachos convirtiéndose en compañeros y en estrellas del cielo*», más nunca mencionan o ratifican que ellos fueran a las Pléyades (Cromograph, 1975:103, Estrada, 2002:85, Recinos 61), sólo Allen (2003:179) agrega que estas estrellas llegaron a ser las constelaciones. En todo caso, en este párrafo ninguna traducción consultada aclara, ratifica o amplia la relación de los cuatrocientos muchachos con las Pléyades.

Esta constelación también fue vista en el pensamiento maya yucateco como un asterismo de un "cascabel de serpiente" *tsab*, esta información fue recabada por diversos diccionarios coloniales y más recientemente esta relación cascabel-Pléyades fue confirmado en un trabajo etnográfico por Redfield y Villa Rojas (1930:206) en el poblado de Chan Kom, Yucatán (*ver supra*). Estas pistas, bastaron para que diversos investigadores relacionaran a las Pléyades con la serpiente de cascabel de la página 24 del Códice Paris (Figura 4: b1). En ella se observan otras figuras zoomorfas debajo una banda celeste el cual muerden la figura de un eclipse. Varios investigadores suponen que en total debieron ser 13, debido a que abajo se encuentra una tabla de 13 periodos de 28 días (364 días) y que en total contabiliza un ciclo de 1,820 días.

Una representación similar se encuentra en los estucos de Acanceh, donde la cola y el cascabel se encuentra dentro una almena flanqueados por representaciones venusinas; también, en la fachada Este de las Monjas de Chichén Itzá, se observa a la serpiente de cascabel encima del glifo de «estrella de Venus o estrella». En el vaso K3063 se encuentran dos personajes observando aparentemente el cielo, uno de ellos aparentemente Xbalanqué observa un grupo de ocho puntos el cual podrían representar a las Pléyades (Figura 4B).

Milbrath (1999:59-65) siguiendo la misma identificación de *tsab*, identificó a las Pléyades con el dibujo de cascabel de serpiente que aparece en la página 16a del Códice Madrid; según esta investigadora, este dibujo vincularía a la serpiente de cascabel que aparece en las páginas 12b-18b del Códice Madrid, el cual interpreta como un calendario agrícola de 260 días, cuyas páginas se coordinan con un ciclo estelar marcado por el cambio de posición de las Pléyades representado en el códice por la serpiente de cascabel. Sin embargo, Vail y Hernández (2008) mencionan que dicho «cascabel» formaría parte de una lectura epigráfica, cuya transcripción sería *och najil ku' itsamna yutsil* «El bondadoso *Itsamna* entra al templo sagrado»[5]. No obstante, de lo anterior el nombre de *tsab* parece confirmarse en una posible lectura epigráfica de las páginas 61, 70 y 73a, del Códice Dresden, la silaba en mención se ve sufijada como **TSAB/ba**[6]; dicha lectura fue confirmada por Grube (Comunicación personal. 2009)[7].

5 En este caso, el cascabel es leído como OCH debido a que en las páginas 16a, 21d y 22d del mismo códice, aparece sufijada como OCH-chi. Esta lectura, se ve reforzada por los mismos logogramas representados en las páginas 32b, 33b, 34b, 35b, 35c del Códice Dresden4 El vaso en esta actividad toma aproximadamente una inclinación de 120º con respecto al plano horizontal. Luego giramos el vaso sobre su mismo eje, a tal suerte que el tercer personaje (el de la coma) se ubique en la parte superior.

6 En la página 61se transcribe como ti **TSAB-**ba y en la siguiente 19 **TSAB-**ba, en la página 70 como ta **TSAB-**ba y en la 73a como ta **TSAB-**ba.

7 Nicolai Grube. 2009. Director del Instituto Americanista de la Universidad de Bonn, Alemania.

El segundo personaje y las Híadas

El casco del segundo personaje exhibe el patrón de «V» invertida, el cual es similar al asterismo de las Híadas, cuando aparece en el horizonte Este. Por eso, en la actualidad algunas personas lo conocen como el «arbolito de navidad» pues su aparición actual coincide en las fechas navideñas (Figura 2 y Figura 5:a1); sin embargo, cuando va alcanzando el horizonte Oeste se le observa como «V» normal[8] (Figura 7A). Ambos asterismos son bastante notorios y dominantes en el cielo nocturno como para que pasara desapercibido por los astrónomos mayas.

Milbrath (1999:269) supone que las Híadas podría estar relacionada con la constelación del venado probablemente la «V» representaría los cuernos; sin embargo, es un asunto que todavía no se logra discernir. Aveni (1991:49) sugiere que los Mastelejos que describe Sahagún y conocida por los aztecas como *Mamalhuaztli* «el perforador o palos de fuego» además de relacionarse con el «cinturón y espada» de Orión, también podría tratarse de un asterismo de las Híadas (Figura 3 y Figura 5:a2). Incluso, Sahagún de manera reiterativa insiste en la ubicación «*… andan cerca de las Cabrillas, que es en el signo de Toro*» (Lib. VII, Cap. III, Lib. VIII Cap. VI y Lib. XII, Cap. I)[9]. Taube (1994?) observó también dobles círculos en la Vasija de Bilimek en medio de dos *tzitzimime* en un arreglo similar al de las Híadas; él supone que podrían tratarse de constelaciones en vez de coeficientes numéricos (Figura 5:a4).

El asterismo de la «V» (Híadas) podría estar relacionado con la abertura en forma de «V» de donde emergen o nacen ciertas deidades o jerarcas mayas, dicho asterismo podría representar los genitales femeninos; tal como propone Bernal (2008) cuando observó unos triángulos invertidos en la cueva de Dzibichen, Yucatán. Como es de esperarse, este elemento es bastante abundante en la iconografía maya, donde los escribas mayas abordaron como tema principal el «nacimiento» del dios del maíz emergiendo de la hendidura en forma de «V» de la caparazón de una tortuga, como en los ejemplos de los vasos estilos códices K731, K4681, K1892 e incluso en la Columna Sur de la parte inferior del Templo de los Jaguares (Figura 5B).

En el Chilam Balam de Chumayel se cita, que en la profecía en el 9 Ahaw Katun llegará una joven o virgen celestial madre de siete estrellas rojas el cual sostendrán el noveno año del 9 Ahaw[10] (Rivera 2003:135, Barrera y Rendón, 1989:55), el texto es acompañado por un dibujo en el que se observa a siete asteriscos en forma lineal representando a las siete estrellas citadas y en el extremo izquierdo se encuentra una «Y» acostada (Figura 5:a3). Aunque no estamos seguros, es posible que la «Y» acostada pudiera tratarse de un asterismo adicional de las Híadas, toda vez que cuando se hace visible a simple vista en el horizonte oriental, el vértice de la «V» también parece observarse una línea que se prolonga casi en línea recta y en sentido contrario al vértice[11] (Figura 2).

8 En el amanecer antes de la salida del Sol a finales de junio, esta constelación aparece en el horizonte Este, en tanto se pierde en el horizonte Oeste a finales de noviembre en su asterismo de «V» (Figura 7A).

9 El asunto de la ubicación se ve entrampado debido a que en la época colonial el concepto de signo no sólo comprendía a una constelación en particular, sino a una porción sideral adicional El signo estaba definido a 6° de cada lado de la eclíptica (12°) y esta última dividido en 12 partes (banda zodiacal), siendo un signo un rectángulo de 12° de ancho por 30° de largo. Estos rectángulos servían como base para definir un área (signo) de porción mayor, dividiendo la esfera celeste en 12 gajos en donde estaba inmersa la Tierra, cuyos extremos eran los polos y su parte central el rectángulo del signo (Paxton 2001:172). Así, en el caso del signo de Tauro (Toro), las constelaciones involucradas podrían ser: Auriga, Orión, Lepus, Columba y Pléyades.

10 La Profesía del 9 Ahaw Katún, comparte semejanza con el texto bíblico Rev. 12:1-4 y 13-16.

11 La línea que se uniría al vértice de la «V» invertida estaría integrada por las estrellas λ-tauri, 30-tauri, χ-tauri y o-tauri

El primer personaje y Auriga

El primer personaje según el despliegue fotográfico de Kerr, posee en su casco un conjunto de seis dobles círculos concéntricos, cuatro de ellos formando un cuadrado de manera notoria, muy similar al dibujado por los informantes de Sahagún, el cual Aveni (1991:47) basado en la descripción de *Tezozómoc* lo ha identificado como *Citlaltlachti* la constelación «Juego de pelota» y este a su vez con Géminis (Figura 3A y Figura 6A).

La probable identificación de Géminis con el asterismo del «Juego de pelota», se une con otra referencia de la época colonial citada en el Diccionario Calepino de Motul en el cual los mayas peninsulares identificaron parte de esta constelación con *ak ek'* "constelación de la tortuga"[12] , identificación que se conservó en Chan Kom, Yucatán hasta el siglo XX, cuando Redfield y Villa Rojas (1930:206) documentaron a una parte de esa constelación con el mismo nombre[13]. Freidel *et al* (1991, 76-78) basados en el mural Norte del Cuarto 2 de Bonampak, ubican a la «Tortuga» con en el «cinturón» de Orión en donde se observa a una tortuga que de manera ostensible que lleva en el lomo a tres estrellas de Venus en forma lineal[14] (Figura 6:b4) al respecto Aveni (2002:207) sugiere que dichas estrellas podrían representar al planeta Venus en su tránsito por dicha constelación.

El número de estrellas relacionadas con la Constelación de la Tortuga hasta ahora encontrados varían cuando se comparan con otras representaciones iconográficas, tal como el observado en el pendiente de concha en forma de tortuga K4880 hallado en un entierro de Tikal, el cual lleva una estrella en el centro del carapacho. Un caso similar se observa en la fachada Este de las Monjas en Chichén Itzá, donde la tortuga está de perfil y sobre una media estrella de Venus (Figura 6B).

El asterismo de la Constelación del cuadrado del vaso K500 y la constelación de Sahagún, sugiere que en ambas, las cuatro estrellas ilustradas debieron ser visibles en forma prominente. Orión parece un mejor candidato que Géminis; excepto, que el primero estaría fuera de la eclíptica y del tránsito de Venus. Un tercer candidato parece ser la Constelación de Auriga y el cuerno de Tauro[15] (Figura 2), ambas constelaciones forman cuatro estrellas bastante notorias en un conjunto casi homogéneo en el firmamento Norte coincidiendo con la constelación del Juego de Pelota descrita por *Tezozómoc*. Un asterismo parecido a los dos anteriores y que se acerca mejor con Auriga especialmente cuando alcanza el horizonte Oeste (incluso con la magnitud de sus estrellas) es el que se ilustra en la página 8 de Códice Borgia, donde se observa a un sacrificado rodeado de «ojos estelares» sobre un fondo oscuro cayendo en

en la constelación de Tauro y Menkar y Kaffaljidhma en la constelación de Cetus.

12 Ac ek: «*Las estrellas juntas que están en el signo de geminio, las quales, con otras hazen forma de tortuga*» (Bolles, 2001; Cf. Barrera y Rendón, 1989:124, Nota 15 y Paxton, 2001:177).

13 Redfield y Villa Rojas (1934:206) documentaron que los mayas de esa población parecían observar a Géminis en tres conjuntos separados (probablemente, cabeza-brazos, ingles-rodillas y pies-brazo de Orión). Estos autores mencionan que sus informantes observaban tres capas, la de en medio son los intestinos y las estrellas de abajo (pies?) corresponde a la constelación de la "palomita".

14 Estos autores sugieren que la tortuga estaría relacionada con el texto de la creación, donde ella lleva las tres piedras, representadas por Rigel y Saiph y Alnitak (Figura 6:b5).

15 Constelación de la Tortuga, cuyo carapacho estaría formado por Auriga: (Capella, Menkalinan, θ-aurigae y Hassaleh) y Tauro (Elnat), en tanto que los brazos δ-aurigae y ζ-tauri. El juego de pelota, con una cancha más o menos cuadrada (Elnat, Hassaleh Capella y Menkalinan) y los aros representados por las tres estrellas centrales superiores (Almaaz, Sadatoni, η-aurigae) y las tres inferiores (θ-aurigae, ν-aurigae y τ-aurigae), mismas estrellas fungirían como cabeza y cola de la tortuga respectivamente o como las tres las tres piedras que llevaría la tortuga sobre el lomo tal como aparecen en el dibujo de la página 71a del Códice Madrid (Figura 6:b5).

las fauces del monstruo terrestre (Figura 6, a5). De igual manera, encontramos a un Juego de Pelota con «ojos estelares» en la página 25 del Códice Nutall (Figura 6:a4). Casi siguiendo el esquema de Sahagún y el K500, observamos en el Chilam Balam de Chumayel (Brinton, 1913:99 y Rivera 2003:146), el dibujo que acompaña el presagio del 4 Ajaw Katún, ahí aparece un arreglo de un cuadrado formado por cuatro asteriscos adornando al personaje principal (Figura 6: a3).

En la cosmovisión maya el juego de pelota se encontraba rumbo al cementerio [Xibalba, inframundo o infierno], lugar donde los padres de los Héroes Gemelos y ellos mismos se pusieron a jugar a la pelota causando molestia a los señores del inframundo, pues el ruido que provocaban lo hacían justamente sobre el techo de ellos (Estrada 2002:62, párr. 380-381 *Cf*. párr. 218). A su vez, el inframundo, se encontraba en dirección Norte (Xaman), al menos eso parece representar el cosmograma de la página 75 y 76 del Códice Madrid, donde observamos a la deidad de la muerte (Aj Puch o Aj Kimi) frente a un sacrificado; la conexión inframundo y el Norte se ve reforzado en una descripción de Sahagún «*El segundo viento sopla de hazia el norte, donde ellos dizen estar el infierno y assí le llaman mictlampaehécatl…*» (Sahagun, L. VII. Cap. IV). En un pequeño ejercicio, sobre la orientación de 20 juegos de pelota en 15 centros ceremoniales en Mesosamérica[16], encontramos que el 75% se encuentra en el eje Norte-Sur (desviado 1°-35° del Norte al Oeste o Norte al Este).

Landa documentó que para la fiesta en el año Muluc dedicada al rumbo Norte, los mayas peninsulares realizaban ofrendas a una deidad muy importante llamado *Yaxcocahmut* (Landa, Cap. XXXVI). Esta deidad es una de las principales rectoras en el 3ro. y 4to. Ajaw Katun de la 1ra. y 2da. doblez de los katunes (Barrera y Rendón 1989:43-57). Incluso, en el Chilam Balam de Chumayel estos katunes son representados en el diagrama de la Rueda de los Katunes uno frente a otro correspondiente al eje Norte-Sur (Figura 7B). Barrera y Rendón (1989:124, Nota 15) traducen a *Yaxcocahmut* como «el que anuncia la primer tortuga» y creen que se refiere a un grupo de estrellas o a una en particular debido a que *Yaxcocahmut* en algunos textos se encuentra precedida de *ek'* «estrella o constelación»; lo cual encajaría con Auriga pues recordemos que Capella es una de las estrellas más brillantes del cielo nocturno y que su visibilidad traspasa incluso las noches seminubladas (Figura 7A).

Los asterismos para la constelación del Juego de Pelota y la constelación de la Tortuga parecen encontrar un mejor candidato con Auriga-Tauro, la ubicación parece coincidir también con la de *Tezozomoc* e incluso Venus pudo alcanzar a esta constelación (Elnat) particularmente, en la época en que fue pintado la constelación de la Tortuga en Bonampak, el cual pudo servir como una «marca» para señalar la máxima elongación Noroeste de Venus en el horizonte Oeste después de la puesta del Sol (Figura 6:b4).

Las constelaciones tiempo y espacio

Cuando la boca del vaso K500 es vista hacia arriba, la tres constelaciones analizadas (Pléyadas, Híadas y Auriga) forman un triángulo irregular; es decir, si movemos el vaso a tal suerte que el casco del tercer personaje quede hacia arriba (Pléyades), entonces el segundo personaje queda al lado derecho (Híades) y el primer personaje al lado izquierdo (Auriga?), este arreglo

16 Los centros ceremoniales fueron: cuatro en El Tajín, tres en Xochicalco y 1 de cada uno de los sitios de: Monte Alban, Chichén Itzá, Uxmal, Dzibilchaltún, Edzná, Toniná, Tenam Puenta, Palenque, Izapa, Tikal, Copán y Quirigua.

singular, es semejante a la distribución espacial de estas tres constelaciones tal y como se observa en el horizonte del cielo oriental antes de su orto heliaco o después de la puesta heliaca (Figura 2). Lo mismo ocurre cuando ubicamos el primer personaje en la parte de abajo; la correspondencia vuelve a ser similar tal cual como se observa en el horizonte del cielo poniente después de la puesta heliaca o antes del orto heliaco (Figura 3B).

Las Pléyadas en la Época Colonial aparecían en el horizonte Este después de la puesta heliaca a principios de noviembre y se extinguían a mediados de abril[17] y sólo unos minutos después le seguían Híades y Auriga (Figura 3:b2 y Figura 7A). En tanto, que por la mañana aparecía a mediados de mayo y desaparecían en el oeste a principios de noviembre, una diferencia de tres días antes con respecto a la fecha posible en que fue pintado el vaso K500. La observación de este conjunto estelar, se observa mejor por las tardes (noviembre-abril), siendo hasta en estos tiempos los mejores cielos nocturnos de todo el año. Landa (Capitulo XL), menciona que para el Uinal Yaxkin (12 Nov – 01 Dic) se hacía una celebración a todos los dioses denominada «Olob-Zab-Kamyax » [*Ulob Tsab K'am Yax?*] «malo o mal augurio, se recibe las Pleyades en Yax?»; estas festividades parecen hablarnos sobre las primeras apariciones de las Pléyades en el horizonte Este, y de igual forma con la llegada de los «nortes» que incluso, podría reflejarse en la raíz verbal *tsab* cuya entrada *Tzabil ha* o *tzabal haa* «*agua menuda, y llober así*» según el Diccionario de Viena (Bolles 2001) pareciera recordarnos la relación de las Pléyades con las lloviznas. Las celebraciónes en Yaxkin, parecie-ra tener continuidad en el Uinal Yax[18] (12 – 31 Ene) donde efectivamente se celebraba una fiesta a los chaces «*miraban los pronósticos de los bacabes…*», dichos pronósticos eran temidos, probablemente por lo azarosa ocurrencia de la lluvia y su impacto negativo en el cultivo del maíz y por tal razón preferían congratularse anticipadamente con los dioses de la lluvia, que recibir un castigo por no hacerlo.

Apunte final de las tres constelaciones

Todo parece indicar que el significado de los números que componen a las Pléyades, Híades y Auriga 9, 5 y 6, respectivamente, según Barriga (2007:17-21) podrían ubicarse en los tiempos míticos de la creación, relacionarse con la muerte por decapitación y la resurrección; cosmogénesis consolidado en el Popol Vuh; este hecho, podría ilustrarse cuando los primeros padres y sus hijos (los Héroes Gemelos) libran una batalla en el inframundo con los señores del Xibalba. Los Héroes Gemelos, al ser derrotados en el juego de pelota son muertos por decapitación. Posteriormente ellos, vencen a los señores del inframundo; este hecho, permite a los Héroes Gemelos la resurrección y el ascenso al mundo celeste junto a sus padres y los 400 muchachos.

Esta cosmogénesis también creemos que fue escenificada o reinterpretada en el cultivo del maíz; en donde, los granos (padres de los Héroes Gemelos) son depositados en el suelo y estos no logran germinar; probablemente; la

17 El cálculo se realizó cuando la Pléyades empiezan a ser visible 26 minutos de la puesta del Sol cuando está totalmente despejado y ubicado a 2 Km fuera de la ciudad (8° arriba del horizonte). Sin embargo esta podría aumentar hasta 35 minutos cuando existe una ligera neblina.

18 En este Uinal, las Pléyades alcanzaban su cenit después de la puesta solar (27-ene-1553) probablemente los astrónomos mayas revisaban las cuentas y ciclos de otros fenómenos celestes para el pronóstico de la lluvias y con esto probablemente el origen de la "cavañuelas" pronósticos de la relación lluvia-sequía de todo el año venidero. Incluso las Pleyades en el cenit serviría para una posible corrección y/o calibración de la cuenta Haab.

causa sea de una siembra anticipada o «veraniega» fallida, el cual podría interpretarse con la muerte de estas deidades en el inframundo. Posteriormente, los Héroes Gemelos viajan al inframundo y vencen a los Señores del Xibalba, este hecho aparentemente, nos conectaría con una resiembra del cultivo, actividades probablemente ejemplificadas en la página 28b del Códice Madrid. En esta resiembra, las primeras lluvias de la temporada o el establecimiento de ellas permiten que el maíz de la siembra y resiembra germinen juntos y emerjan de la capa de suelo (Auriga toca el horizonte Oeste). Este logro, es significativo porque finca esperanzas de sustento y continuidad de la vida, y es por eso que quizás los artistas mayas pintaran tan reiteradamente el «nacimiento de la deidad del maíz» en donde la tortuga fue considerada como el suelo húmedo donde padre e hijos emergen de la tierra (siembra y resiembra).

Conclusiones

El vaso Kerr K500, muestra a tres personajes, cuyos cascos están adornados con dobles círculos concéntricos sobre un fondo negro y puntos celestes. Los dobles círculos son muy similares a los dobles círculos dibujados en las constelaciones que aparecen en Primeros Memoriales.

Los dobles círculos que aparecen en dos de los tres personajes guardan un patrón y configuración espacial como las observadas en los asterismos de las constelaciones de las Pléyades e Híades. Sin embargo, el arreglo del primer personaje, no es muy claro pero parece fuertemente vinculado con Auriga el cual representaría para los mayas peninsulares a la Constelación de la Tortuga o para los aztecas a la constelación del Juego de Pelota.

No hay duda que se necesitan más elementos para la identificación de constelaciones en la iconografía maya; pero el hallazgo de estas tres figuras en el vaso K500, nos hace recordar a las constelaciones de Tauro y de Auriga, ambas dominantes en el cielo nocturno invernal e incluso con la presencia de neblinas o nublados ligeros.

miguelespinosa1@hotmail.com

Bibliografía

Allen Christenson

2003 Popol Vuh. Sacred Book of de Quiché Maya People. Allen J. Versión electrónica. URL: www.mesoweb.com/publications/Christenson/PopolVuh.pdf. 287 p

Aveni, Anthony F.

1991 Observadores del cielo en el México antiguo. Fondo de Cultura Económica. México. 394 p

2002. Empires of time: caledars, clocks. University Press of Colorado. EUA. 332 p

Barrera V., Alfredo y S. Rendón

1989 El Libro de los Libros del Chilam-Balam. Dante. México. 152 p

Barriga P., Francisco

2007 Tsik, principios de numerología maya, diario de campo. En: Ritos de Paso 5.CONACULTAA-INAH. México. 62 p

Bernal R., Guillermo

2008 Cuevas y pinturas rupestres mayas. Arqueología Mexicana 93(XVI):35-40

Bolles David

2001 Combined Dictionary–Concordance of the Yucatecan Mayan Language. FAMSI. URL: http://www.famsi.org/reports/96072/index.html#dictionary

Casado, Juan C.; M. Serra-Ricart y C. Abajas B.

2005 El cielo nocturno, Hemisferio Norte verano. Instituto de Astrofísica de Canarias. Gobierno

de Canarias, España. URL: http://www.iac.es/educa/cielo/cielos.pdf

Cromograph
1975 Popol Vuh. Ariel-Esoterica. Quito, Ecuador. 155 p.

Rivera D., Miguel
2003 Chilam Balam de Chumayel. Crónicas de América. Edit. Dastin. España. 155p.

Díaz I., Fernando
1993 La Estela de los Soles o Calendario Azteca. 2da. ed. Edit. Panorama. México. 163 p.

Estrada Monroy Agustín
2002 Popol Vuh 1. (trad.). Editores Mexicanos Unidos, S.A. México, D.F. 189 p

Freidel David., L. Schele y J. Parker
1999 El cosmos maya: Tres mil años por la senda de los chamanes. Fondo de Cultura Económica. México. 583p

Gordon, G.B.
1913 The book of Chilam Balam of Chumaye. University of Pennsylvania-The Museum Anthropological Publications. Vol. V. 107 p

Kerr, Justin
1989 The Maya Vase Book, Vol.1. Kerr Associates, New York. EUA. P-13

1998 Maya Vase Data Base. Agregado a la Base el 19 de enero de 1998. de la web. http://research.mayavase.com/kerrmaya_list.php?_allSearch=&hold_search=&vase_number=500&date_added=&ms_number=&site=&x=38&y=10

Landa, Fray Diego
2001 Relación de las cosas de Yucatán. 2da. Ed. Edit. Dante.158 p

Milbrath Susan
1999 Stars gods of the maya: astronomy in art, folklore, and calendars. University of Texas Press. Austin, EUA. 348 P

Paxton, Merideth
2001 The Cosmos of the Yucatec Maya: Cycles and Steps from de Madrid Codex. University of New México Press. Alburquerque, E.U.A. 242p

Porcellino, Michael R.
1992 En busca de las estrellas. Una introducción a la astronomía. McGraw-Hill. España. 166 p

Recinos Adrián
1980 Popol Vuh. 1980. Literatura Maya. Compilación, prólogo y cronología de Miguel León-Portilla, Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 57.

Redfield, Robert y A. Villa Rojas
1934 Chan Kom: A maya village. Carnegie Institution of Washington. EUA. 375 p

Sahagún, Fray Bernandino de
1982 Historia General de las cosas de Nueva España. Edit. Porrúa, S.A. Trad. Angel M. Garibay K. México, D.F. 1093 p

Taube, Karl
1994? La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios, y cosmología del Posclásico Tardío en el México Central. http://www.cmq.edu.mx/e-book/ha42093/hombresydios3.pdf

Vail, Gabrielle y Christine Hernández
2005-2008 The Maya Codices Database, Version 2.0, a website and database available at http://www.mayacodices.org/.



Figura 1. Vaso k500, origen desconocido, probablemente manufacturado por los mayas del Petén. K2299a

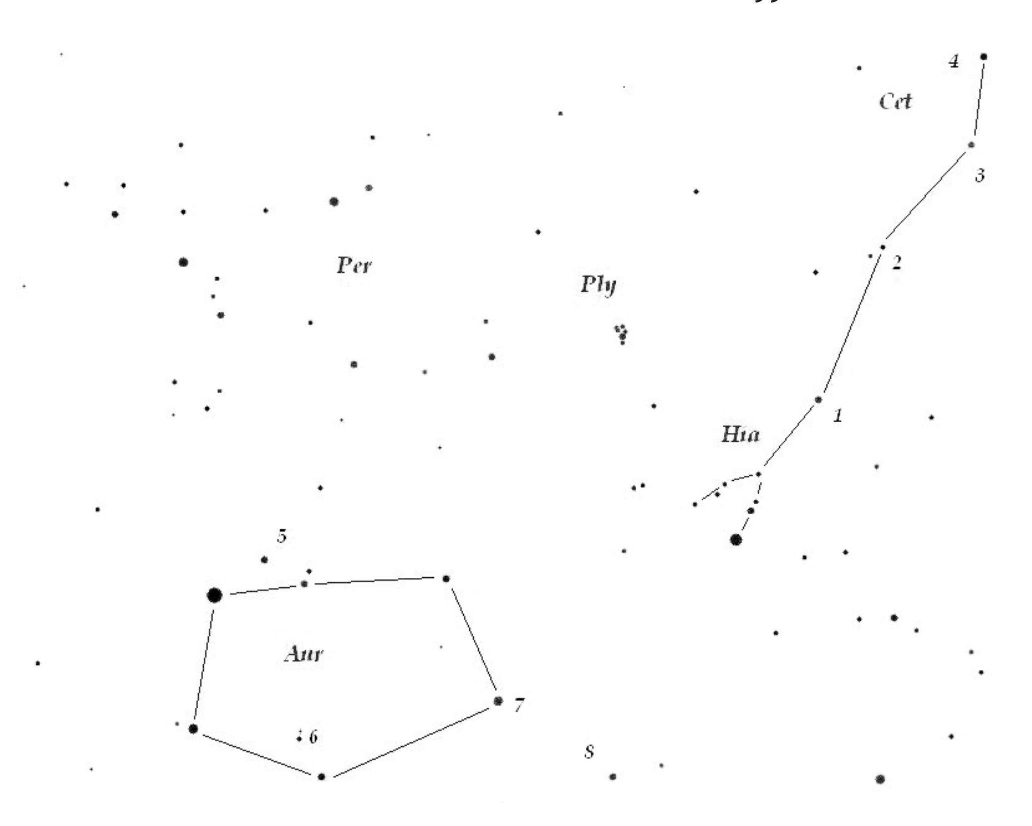


Figura 2. Constelación de tauro en el horizonte este, per=perseo, tauro (ply=pléyades, hía= híades, 1=lamda tauri, 2=omicron tauri, 7=elnat y 8=zeta tauri), aur=auriga y cet=cetus (3=menkar y 4=kaffaljidhma). (Cybersky 4.0.7; Magnitud 4.6)

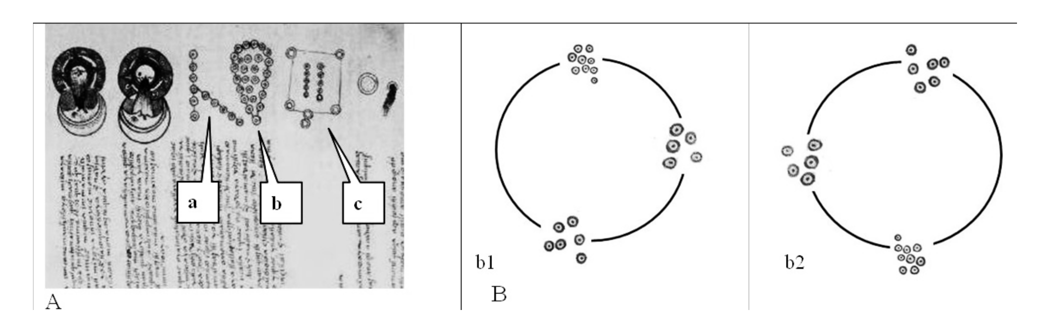


Figura 3. A. Constelaciones de Sahagún (Aveni, 1991:) a1. Mamalhuaztli? (Híades?), A2. Tianquiztli (Pleyades) y a3. Tlachtli? (Auriga?) Códice florentino f74r. B. Distribución de espacial de las constelaciones en la boca del vaso k500 visto de arriba, b1. En el horizonte este y b2. En el horizonte oeste.

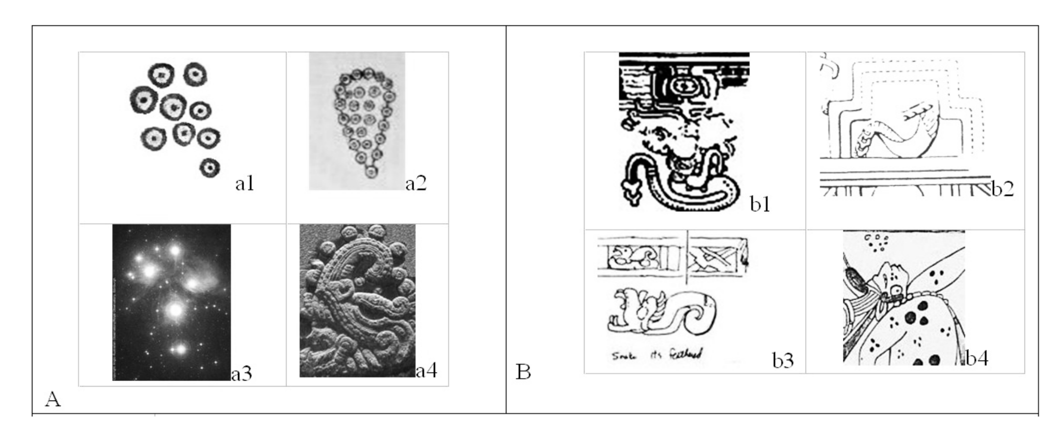


Figura 4. A. Las pleyades asterismos e iconografía. A1=detalle del vaso k500; a2=tianquiztli; a3=pléyades o m45 cúmulo abierto; a4=xiuhcoatl del la piedra del sol. B. Serpiente de cascabel, b1=página 23a del códice dresden (detalle); b2=frisos en acanceh (detalle); b3=cuadrángulo de las monjas en Chichén itza (schele, detalle) y b4=xbalanque k3063

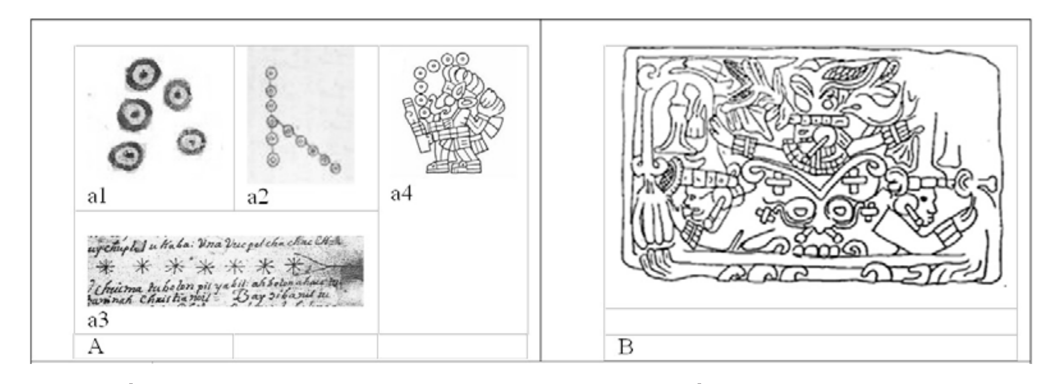


Figura 5. Híades como “v” asterismo e iconografía; a1= “v” invertida en k500; a2=mamalhuaztli?; A3= “y” acostada en la página 45v del chilam de chumayel y b4=tzizimé en el vaso bilimek y b4=. B1=deidad del maíz, templo de los jaguares chichen itzá.

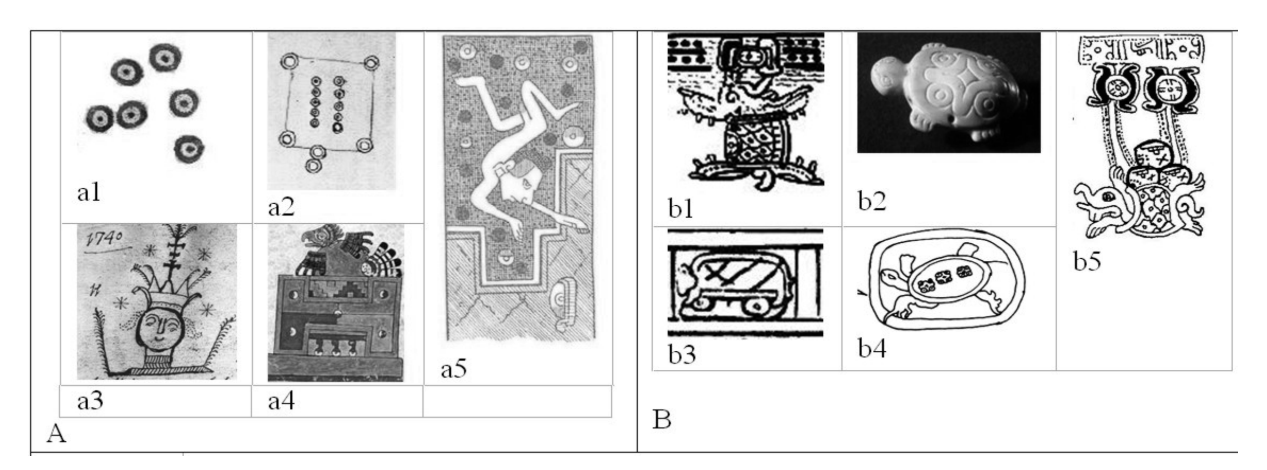


Figura 6. Probable auriga asterismo e iconografía; a1= invertida en k500; a2=tlachtli?; A3=9 ahaw katún (p37 chilam balam de chumayel); a4=ojos estelares en juego de pelota (página 25 del códice nutall); a5=sacrificado cayendo en una abertura rodeado de estrellas (pág. 9 Códice borgia). B tortugas estelares: b1, tortuga (página 23 del códice paris); b2, tortuga de concha con el glifo de venus k2232; b3, tortuga en los estucos de acanceh; b4, tortuga en los murales de bonampak y b5, tortuga con las tres piedras de la creación p71a del códice madrid.

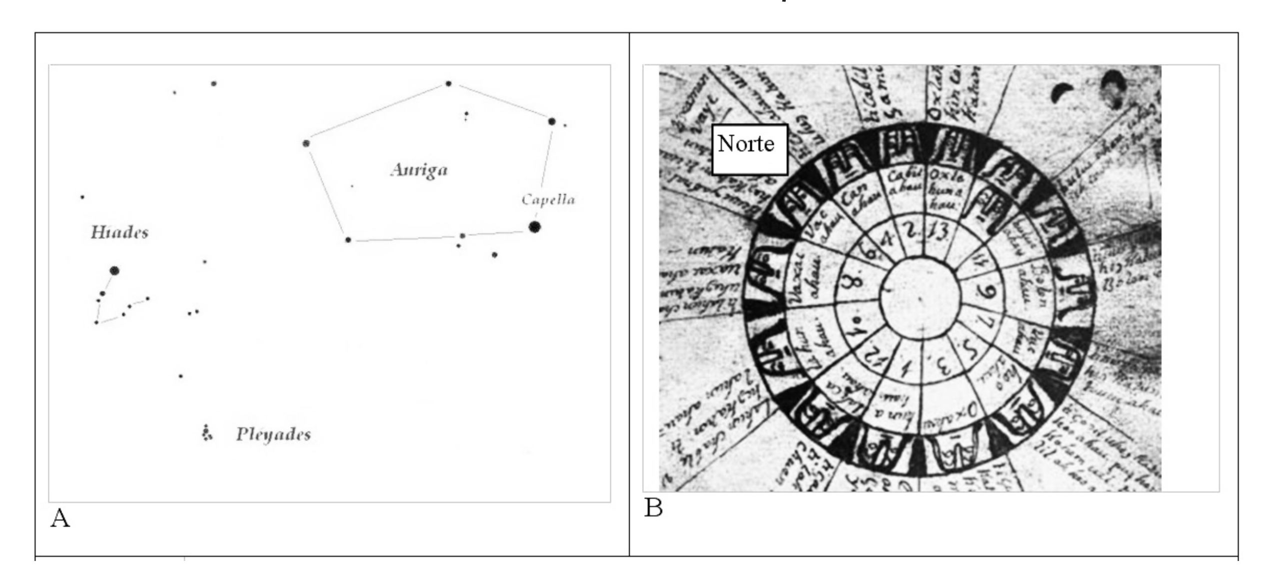


Figura 7. A. Constelaciones: híades, auriga y pléyades en el horizonte oeste (cybersky 4.0.7; Magnitud 4.6). B, ubicación de 3 y 4 ahau katun en la rueda de los katunes en el chilam balam de chumayel (Brinton, 1913:72).

Créditos de las figuras.
Todas las imágenes fueron tomadas de la página de la Fundación para el Avance de los Estudios Mesoamericanos http://www.famsi.org; con excepción, de la Figura 3A tomado de Arqueología Mexicana 47(VIII):51; Figura 4, a3 (Anglo-Australian Observatory/Royal Observatory Edinburgh) y a4 de Dave Roberts, 2004 (Flickr); Figura 4, b2 (Marquina 1964, Lam. 44); Figura 5:a3, Figura 6, a3 y Figura 7A (Gordon, 1913:Pág. 89a, 99a y 72a); Figura 5, a4 (Taube, 1994, Fig. 11d) y Figura 6:b5 (Vail y Hernández, 2005-2008)



ENTRE EL NORTE Y EL SUR

Justine M. Shaw
Alberto G. Flores Colin
J. Pablo Huerta Rodríguez

Capítulo XI



ENTRE EL NORTE Y EL SUR

Justine M. Shaw
College of the Reedwoods, California, EUA.
Alberto G. Flores Colin
J. Pablo Huerta Rodríguez
Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D. F.

Introducción

Desde el año 2000 las investigaciones del Proyecto Arqueológico Yo'okop, que más tarde se convirtiera en el Proyecto de Reconocimiento Arqueológico de la Región de Cochuah (CRAS por sus siglas en inglés), se han concentrado en la porción este-centro del actual estado de Quintana Roo y una pequeña parte del sur-centro de Yucatán. Esta zona corresponde al área central de la Provincia Postclásica de Cochuah, justo donde se conoce que existían los asentamientos precolombinos más poblados e importantes de la región (Roys 1957: 135-142; Gerhard 1991: 62). Si bien el Proyecto ha investigado un gran número de hipótesis relacionadas, su principal objetivo es el de documentar la presencia de sitios así como sus respectivas secuencias ocupacionales, las cuales comprenden, en su mayoría, desde el periodo Formativo Medio hasta tiempos históricos y en muchos casos hasta la actualidad. Actualmente, el Proyecto ha localizado y registrado parcialmente, mediante planos o mapas topográficos, un total de 89 sitios (Tabla 1, Figura 1), los cuales presentan características y temporalidades diversas, aunque también comparten algunas similitudes. Dentro de esta área los sitios de mayores dimensiones conocidos hasta el momento son Ichmul y Yo'okop, el primero al norte, dentro del actual estado de Yucatán, y el segundo al sur,



en Quintana Roo (Shaw *et al.* 2002; 2005; 2008). Hasta ahora sólo hemos explorado una pequeña parte de esta zona, la cual parece haber sido un área bastante habitada y salpicada de sitios, lo que contrasta con la idea mostrada por los mapas regionales comúnmente utilizados, donde Yo'okop yace solitario en una blanca, vasta y aparentemente desolada región (p. ej. ver Simon y Grube 2002: 10).

La temporada de campo del 2010 se concentró en la documentación topográfica de sitios que sólo habían sido registrados mediante croquis, además de realizar la excavación de varios pozos de prueba en muchos de los asentamientos conocidos que tenían pocas o ninguna unidad de sondeo. De igual modo se llevaron a cabo recolecciones de material de superficie en sitios que no fueron excavados (Shaw *et al.* 2011). Aunque nuestra cobertura todavía es muy pequeña, el resultado de estos trabajos, aunado a los datos procedentes de temporadas anteriores, nos permite platear dos zonas de contraste, una norte y otra sur, donde existen ciertas diferencias geomorfológicas, geológicas, topográficas, hidráulicas y fitológicas, las cuales propiciaron una diferencia cultural bien documentada en el periodo Colonial-Histórico y que parecen estar relacionada con nuestros hallazgos de tiempos más antiguos.

Contexto general e historia ocupacional

Como ya mencionamos, los sitios estudiados por el Proyecto abarcan una historia ocupacional que va desde el Formativo Medio hasta el Postclásico y en muchos casos hasta la actualidad, pasando por algunos periodos de abandono.

Los materiales cerámicos en nuestra área de estudio se remontan al Formativo Medio, pero sólo se encuentran en contextos terciarios y hasta el momento no hemos encontrado un lote "puro" de este periodo. Aunque propiamente nuestras muestras no pueden incluirse dentro de la esfera cerámica Mamom, la presencia de algunos tipos de ésta nos sugieren que la región tiene algún tipo de vínculo con el sur (Johnstone 2011). Arquitectónicamente no hemos podido localizar ejemplos de dicho periodo, ya que éstos, si existieron, deben de haber sido destruidos y/o fueron cubiertos en épocas posteriores.

El Formativo Tardío ha sido localizado en contextos asociados a elementos arquitectónicos sepultados (p. ej. en los sitios de San Lorenzo y San Felipe). Los complejos cerámicos atribuidos a este periodo pueden ser incluidos dentro de la esfera Chicanel, donde abundan tipos pertenecientes al grupo de los Sierra (Johnstone 2011). La arquitectura diagnóstica asociada con este periodo son las plataformas construidas con piedras masivas apenas labradas o sin labrar y que frecuentemente hemos encontrado cubiertas con cimientos de estructuras perecederas de épocas posteriores, (p. ej. ver Johnstone 2008: 64-66)

Durante el Clásico Temprano parece haber una concentración de población en un número limitado de sitios relativamente mayores (Ichmul, Yo'okop y Sacalaca). La evidencia de este periodo, proveniente de contextos cerámicos nos permite situar a la región dentro de la esfera cerámica Xculul, con algunos tiestos de tipos polícromos importados y vajillas negras brillantes del Petén (Johnstone 2011). La arquitectura diagnóstica de este etapa que hemos encontrado en nuestra región incluye bloques megalíticos estilo Izamal (Mathews 2001).

El Clásico Tardío permanece ausente dentro del área de estudio, sólo hemos encontrado

algunos muestras en los sitios de la parte sur, como Sisal y Yo'okop, pero en su mayoría sólo se trata de 3 o 4 tiestos (Johnstone 2011). No tenemos evidencia suficiente para poder nombrar un complejo cerámico. Parece ser que la región estuvo mayormente abandonada. Con poblaciones decreciendo en en las Tierras Bajas del Sur, la región parece haber tenido sólo ocupaciones efímeras o bien sólo era atravesada por comerciantes que paraban estacionalmente en los asentamientos, en aquel tiempo, abandonados o poco poblados.

En contraste, todos los sitios de los que se tienen muestras cerámicas, sean excavadas o de superficie, poseen cantidades significativas de tiestos del Clásico Terminal. Estos materiales parecen estar situados dentro de la esfera Cehpech (*ídem*). La arquitectura de este periodo yace comúnmente sobre construcciones previas, además de que también se han encontrado unas cuantas piedras labradas diagnósticas en muchos de los sitios registrados.

El Postclásico está comúnmente evidenciado por elementos arquitectónicos rituales, como restos de pequeños adoratorios y, cerámicamente, es común encontrar fragmentos de incensarios de tipo Chen Mul (*ídem*). La arquitectura habitacional se ha relacionado a los restos de cimientos de estructuras perecederas, algunos con forma circular o absidal, presentes en muchos sitios de la región (como en Gruta de Alux, San Felipe, Sisal y Yo'dzonot). Si bien estratigráficamente estos elementos yacen sobre la arquitectura diagnóstica del Clásico Terminal, siempre que ambas están presentes, las unidades de prueba excavadas hasta ahora no nos permiten refutar o soportar la hipótesis de que estos cimientos fueron la base de habitaciones de tiempos más tardíos (Flores 2011). La presencia de tiestos de tipo Mama Rojo, nos sugiere que la región pertenece a la esfera cerámica Tases durante este periodo (Johnstone 2011).

Arquitectónicamente, en la época Colonial, contamos con la evidencia de varios edificaciones religiosas, conventos e iglesias, ubicadas en las plazas centrales de los pueblos y que son el resultado final de la evolución de los primeros edificios católicos de la región. Muchos de estos comenzaron siendo estructuras perecederas. La mayoría de estas construcciones siguen siendo usados hoy en día y son el centro de muchas actividades religiosas y tradicionales. Los asentamientos rurales de estos tiempos pueden ser evidenciados por los restos arruinados de muchos ranchos que, muchas veces, yacen sobre o cerca de un asentamiento prehispánico. Estos vestigios deben de pertenecer al periodo Colonial Tardío o los primeros años después de la Independencia, pero es definitivo que son anteriores a la Guerra de Castas (1847). Es común que en todos estos ranchos exista un pozo, los cuales generalmente han sido limpiados, reparados y modificados por los habitantes contemporáneos de la región.

Durante la Guerra de Castas los principales poblados fueron atacados varias veces hasta ser abandonados en 1841 (Reed 1971: 149-158), quedando el territorio habitado por grupos dispersos de mayas rebeldes. El ejercito mexicano retomaría el control federal de esta zona, pero la población no se recuperó. Muchos de los poblados, habitados al menos desde el Postclásico, permanecieron abandonados hasta mediados del siglo XX, cuando fueron repoblados por habitantes provenientes, principalmente, del estado de Yucatán y que son los antecesores de los mayas que actualmente viven en nuestra área de estudio.

Las dos regiones

Aunque entre la evidencia prehispánica de artefactos y la arquitectura expuesta no existe ningún contraste en la región de estudio, a partir de la temporada 2008, cuando aumentamos el número de sitios documentados, comenzamos a observar algunas diferencias en la disposición del asentamiento de los sitios del norte respecto a los del sur (Tabla 1, Figura 1).

El arreglo de los sitios del norte parece estar caracterizado por un desarrollo más orgánico, aprovechando las elevaciones naturales que fueron usadas como base de estructuras o acomodando los edificios entre éstas, pero carentes de la organización y planeamiento espacial de los sitios del sur. Es evidente, en la mayoría de los casos, que los restos prehispánicos están en asociación con algún elemento hídrico, sea de origen cárstico como cuevas o cenotes (22 de 89 sitios), o bien de origen cultural, como pozos o norias (80 de 89 sitios). Como ejemplo de estos sitios del norte tenemos a Ramonal Poniente, Nohcacab, Chakal Ja'as, San Pedro Sacalaca, Yo'aktun y Gruta de Alux, donde las estructuras yacen parcialmente construidas sobre elevaciones de roca caliza (de 1 a 5 m de altura). La mayoría de estos sitios parecen haber sido asentamientos pequeños, aunque algunos, como Nohcacab cubren al menos unas 10 hectáreas (Figura 2). La topografía de este sitio alterna entre depresiones o rejolladas y afloramientos de roca caliza, donde, mayormente, se encuentran localizadas las estructuras prehispánicas de varios tipos y temporalidades (Shaw *et. al.* 2003, 2004, 2005). A diferencia de los sistemas de manejo de agua centralizados, como los descritos para varios sitios de las Tierras Bajas del Sur (Scarborough 1998, 2003, 2006; Davis-Salazar 2001; Dunning *et al.* 2002; Lucero 2002), la dispersión y variedad de fuentes de agua de nuestra área de estudio, quizá controladas por hogares individuales o familias extensas, propició que los habitantes de la región de nuestra área de estudio fueran menos vulnerables a la imposición de una autoridad política hidráulica (Johnston 2004).

En contraste, debido a la carencia de muy pocas elevaciones naturales de caliza, en los cuales se pudiera conformar el asentamiento, los sitios de la parte sur de la región a menudo despliegan un mayor grado de planeamiento espacial y organización ortogonal que los sitios más al norte. Además de ello, muchos de estos sitios parece estar en asociación inmediata con depresiones o rejolladas de suelos fértiles y profundos, que a menudo siguen siendo cultivados hoy en día. La ausencia de elevaciones naturales de gran tamaño también fomentó la construcción de zonas elevadas artificiales en forma de grupos de acrópolis. Sitios como Yo'okop, Sisal, Ramonal Quemado, Yo'opila y San Felipe, San Lorenzo son ejemplos de este tipo de asentamientos (Figura 3).

Un elemento arquitectónico que no hemos encontrado en la parte norte de nuestra región es el juego de pelota. De los 47 sitios del norte ninguno cuenta con este elemento, ni siquiera los sitios de mayores dimensiones como Sacalaca e Ichmul, mientras que sitios pequeños como Hopemul y Ramonal Quemado cuentan con este tipo de complejos en dimensiones considerables (las canchas tienen un largo de 40 y 60 m respectivamente). Otro sitio con juego de pelota es Yo'okop, el cual cuenta con la arquitectura de mayores dimensiones de la región (Figura 1, Tabla 1).

Los resultados de nuestros estudios nos sugieren que todos estos sitios con un arreglo más ortogonal y con grupos de Acrópolis bien definidos y Juegos de Pelota se encuentran por debajo de la linea de los 20 grados 00 minutos en latitud norte (que corresponde a los 2212419

del sistema UTM WGS84), mientras que la mayoría de los sitios al norte de esta latitud reflejan el patrón más orgánico y no presentan estos mismos elementos arquitectónicos. Primeramente el Proyecto supuso que estas sutiles diferencias podían estar reflejando temporalidades distintas, aunque estos patrones de asentamiento distintos en las dos áreas también pudieron haber sido influenciados por factores culturales, como por la presencia del hipotético Corredor Peten planteado por Harrison (1982: 120-121), por donde pudieron introducirse influencias de la zona sur.

Debido a que el muestreo de todos los sitios está todavía en curso, por lo que aún todos los sitios no están bien caracterizados, tanto cerámica como temporalmente, el estudio de datos procedentes de otras disciplinas como naturales e históricas, nos han proporcionado algunos indicios que nos ayudan a comprender estas diferencias. Con el avance de nuestros trabajos, la información cultural deberá complementar y corregir estos primeros planteamientos.

En el norte, parece ser que las consideraciones geomorfológicas pudieron haber jugado un papel importante, donde se sacrificó la organización espacial con el fin de tomar ventaja de la topografía natural en la ubicación de plataformas y superestructuras, mientras que en el sur, la localización de los sitios parece estar más relacionada a los tipos de suelo y cuerpos de agua superficiales. Unidades de excavación realizadas en la parte sur han llegado a profundidades nunca antes vistas en los sondeos realizados por nuestro proyecto, contando con más de 1 m de sedimento, mientras que, mayormente, la roca madre en los sitios del norte suele aflorar en la superficie o cuando mucho se presenta a unos 30 a 50 cm de profundidad. Con secuencias ocupacionales similares y al parecer con conexiones de comercio bien establecidas entre las regiones norte y sur de Cochuah, las diferencias de cómo estos habitantes desarrollaron sus sitios han sido abordadas desde un punto de vista que resalta el entorno natural.

Una frontera geográfica e hidrológica

Geomorfológicamente, el área de estudio puede dividirse en dos paisajes; uno al noroeste y el otro al sureste. En dichos paisajes se consideran factores exógenos y endógenos, geoformas, materiales e indicadores bióticos (Figura 1, Tabla 1). El noroeste corresponde a un área de planicies onduladas con fenómenos de disolución y denudación, es decir que se desintegran por acciones químicas y físicas, así como por el arrastre del agua y del viento (Bautista *et al.* 2005b: 38; Cervantes-Martínez *et al.* 2002; González-Herrera *et al.* 2002; Schmitter-Soto *et al.* 2002). Estos procesos han creado una gran diversidad de formas cársticas (más de 100 por km cuadrado en promedio), de los cuales muchos son cenotes profundos. La apariencia ondulada del terreno se debe a las diferentes etapas de desarrollo del karst, coincidiendo también con la gran diversidad de fracturas de las rocas. El paisaje cárstico puede considerarse reciente o en etapa de juventud (Bautista *et al.* 2005A: 24; 2005b: 34-41). La altitud promedio es menor a los 50 metros sobre el nivel del mar (Bautista *et al.* 2005b: 34-41).

Por otro lado el sureste es una planicie estructural baja fitoestable, la cual se encuentra en una etapa de formación de suelos y con cierta estabilidad vegetal debido a que cuenta con un clima cálido sub-húmedo, sin variaciones extremas en la temperatura, por arriba de los 18 grados en promedio y una humedad permanente relativamente alta, mayor de 80%,

permite el desarrollo de una selva mediana subperenifola y de rápido restablecimiento de la vegetación hacia selvas secundarias (Figura 1, Tabla 1). Los elementos cársticos se encuentran en una etapa de madurez, donde se han incrementado la cantidad de geoformas y depósitos residuales producto de la disolución de las calizas. Las planicies denduitivas de etapas cársticas anteriores, que se desintegraban por procesos químicos y físicos, se han transformado gradualmente en planicies con sedimentos acumulados, residuos de la vegetación y disolución de las mismas rocas (Bautista *et al.* 2005a: 24-26; 2005b: 34-41). Esto ha resultado en que entre más se avanza hacia el sur las planicies alternan con lomeríos de hasta 400 metros sobre el nivel del mar (como en el área Chichankanab) y contienen suelos más profundos (Bautista *et al.* 2005a: 24-26; 2005b: 34-41).

Estas diferencias en el relieve y en los elementos cársticos están estrechamente ligados a la geología profunda (Lopez Ramos 1975), principalmente debido a que el levantamiento de la parte sur-oeste de la Península es más antiguo, desde el Cretaceo hasta el Mioceno, mientras que el noreste es más joven, correspondiente al Plioceno (Gondwe *et al.* 2010: 2-4; Lugo-Hubp 1992: 143-149). En la parte suroeste de nuestra región, como el levantamiento ha tenido mayor duración, también ha sido afectado por un mayor grado de erosión diferencial que origina un relieve de lomas y planicies, mientras que en el noreste, habiendo emergido posteriormente, cuenta con un relieve más joven que presenta una menor erosión, por lo que sólo presenta planicies ondulatorias (con elevaciones bajas) y formas cársticas abundantes (Lugo-Hubp 1992: 143-145).

A nivel peninsular, aunado a los factores geológicos, la actividad neo-tectónica ha provocado una mayor intensidad topográfica en el suroeste, originando adicionalmente sistemas de fracturas orientados al norte y noreste (Lugo *et al.* 1992: 146). La estructura topográfica y presencia o ausencia de formaciones geológicas, que produzca arena o arcilla que sature y cierre los poros de la roca, juegan un papel importante en el desarrollo de las condiciones geo-hidrológicas en esta región cárstica. Estos elementos en conjunto con los factores climáticos y tipos de vegetación controlan la permeabilidad y formación del suelo, que influye en la ocurrencia del flujo hidrológico, determinando la ausencia de ríos y drenajes superficiales (Bautista *et al.* 2005A: 26).

En nuestra área de estudio (Figura 1, Tabla 1) convergen dos de las regiones hidrológicas en que se encuentra dividido el país; la Región Hidrológica 32 y 33 (INEGI, 2010). Una región hidrológica es la agrupación de varias cuencas hidrológicas que presentan un nivel de escurrimiento superficial similar (*ídem*), en el norte los escurrimientos superficiales son casi inexistentes, mientras que en el sur se pueden observar algunos aunque de naturaleza efímera.

Adicionalmente, aunque nuestra región está fuera del cráter de impacto de Chicxulub, de unos 180 km de diámetro (Connors *et al.* 1996; Pope *et al.* 2001; Unsworth *et al.* 2002), se ha propuesto que el manto de sedimentos eyectados por el impacto se extiende hasta el sur y este del lago de Chichankanab. La presencia de este depósito puede ser responsable de la existencia de acuíferos por encima del nivel freático general y cuerpos de agua superficiales efímeros que se encuentran en el sur de Quintana Roo (Gondwe *et al.* 2010), además de que propicia la existencia de más sedimentos. Esto ha ocasionado la aparición de manantiales o cuerpos de agua estacionales. En el sur, el agua dulce está limitada solamente a aguadas, *chultunob*, *haltunob*, sartenejas y otros elementos de recolección, siendo la mayoría de naturaleza estacional. En la zona norte la profundidad del

nivel freático es de 15 a 30 m, las lluvias disuelven la caliza y la filtración al subsuelo es rápida, lo que ocasiona que no se formen acuíferos elevados (Bautista *et al.* 2005b: 34-41). Por esta razón, en esta área norte el acceso al agua se reduce sólo a elementos cársticos, cuevas y cenotes, o bien a pozos excavados culturalmente.

En cuanto al clima, a nivel peninsular también la región noroeste recibe menos lluvia que el sureste. Nuestra región particularmente recibe en promedio, ligeramente más lluvia que las zonas circundantes. Esto pudo haber contribuido a que Cochuah cobrara fama como una de las regiones más fértiles, al menos hasta antes de la conquista (Gerhard 2001: 64). De igual forma a esto puede deberse, entre otras cosas, su habilidad para recuperarse de los clareos regulares como parte de las continuas prácticas agrícolas a los que ha sido sometida durante los últimos 2500 años (Read y Lawrence 2003).
La vegetación, a nivel peninsular, presenta también algunas variaciones. En nuestra región, el noroeste y el sureste también son diferentes (Figura 1, Tabla 1). La parte sureste en su mayoría está cubierta por una selva media subperenifola, mientras que el noroeste la selva es baja y caducifolia-espinosa (Flores y Espejel 1989; Miranda 1958).

Una frontera cultural

De acuerdo con la información que se posee del periodo colonial temprano y de la Conquista, el área noroeste estaba más habitada, o al menos ahí era donde yacían la mayoría de los asentamientos más poblados y estables (Roys 1957: 135-142; Gerhard 1991: 62). Este patrón puede deberse a los factores enunciados pero principalmente al paisaje cárstico y a la disponibilidad de agua.

En el periodo Colonial Tardío e Histórico podemos ver que la situación en la provincia era prácticamente la misma, la mayoría de estos mismos pueblos Postclásico continuaron habitados, y salvo algunos asentamientos sobre el camino a Bacalar, la región sur-sueste estaba poblada por una selva alta y refugiados indígenas que escapaban a las obligaciones impuestas por el dominio español. En realidad en los pueblos de Cochuah los no "indios" eran pocos y la población española era muy reducida. Este era un territorio fronterizo, los indios de los pueblos a menudo escapaban cruzando la frontera y huyendo de las obligaciones impuestas por los españoles (Gerhard 1991: 64-66). A la región fuera de este dominio español se le aplicó el nombre genérico de "la montaña", concepto que además de designar esta vastedad territorial donde habitaban los indígenas independientes, ajenos al control español, se refería también a dos mundos, el cristiano y el idolatra, una frontera entre la, en aquel entonces, verdadera religión y civilización, la española, y el paganismo y "salvajismo" de los indígenas. Una frontera, una zona dinámica de interacción por oposición, donde se acentuaba la diferencia étnica y cultural de dos sociedades (Bracamonte 2001: 26-28). Dicha frontera, el inicio de "la montaña" debió de oscilar en algún punto al sureste del actual poblado de Saban, muy cerca del sitio de Yo'okop y de la línea hipotética donde hemos observado la diferencia en los patrones de asentamiento prehispánicos (Figura 1, Tabla 1). Es necesario también mencionar que aunque políticamente esta fuera considerada la frontera española, la cultura, incluyendo la cultura material de los indígenas de ambas zonas, los dominados y los libres, debió de ser muy parecida, ya que ambos grupos eran mayormente campesinos. Sería importante conocer también si hubo diferencias en los artefactos que usaba el grueso de la población. Cuestión que

será revisa por el Proyecto en tiempos futuros.

En esta misma frontera, años después es justamente donde comenzó la Guerra de Castas, cuando la presión y el avance de los ladinos mediante la usurpación de tierras también aumentó la tensión social entre ambas sociedades (Bracamonte 2001; Reed 1971).

Hace un poco más de un siglo, en 1901, el gobierno porfiriano decretó la creación del Territorio Federal de Quintana Roo. La frontera fue proyectada al norte de todos los pueblos que alguna vez habían sido dominados por los rebeldes durante la Guerra de Castas (Careaga 1990: 142-143). Esta frontera noreste de Quintana Roo es más o menos la misma que fue trazada hace más de un siglo.

Entre el norte y el sur

Aunque no es un determinismo, nos resultó un interesante que muy cerca de la misma área donde pasan estas fronteras geográfica, hidrológica y cultural del periodo Colonial comenzáramos a ver un patrón de asentamiento prehispánico un tanto diferente. Consideramos que los factores medio ambientales y geográficos antes descritos han contribuido a esta situación fronteriza que parece haber tenido la región de Cochuah a través del tiempo. Nuestro estudio, justo en el centro de ésta propone que factores como el paisaje cárstico y la proximidad del manto freático, al igual que la elementos geomorfológicos, fueron determinantes en la presencia de esta frontera. En el periodo Colonial e Histórico en la parte sur de esta área los mayas rebeldes pudieron haber sobrevivido, como lo habían hecho antes, mediante el aprovechamiento de técnicas agrícolas tradicionales, el manejo de aguas negras, cultivos de cobertera y el manejo en general de la selva (Hernandez 1985; Hernandez *et al.* 1995; Teran y Rasmussen 1994), complementándose con sistemas hidráulicos ancestrales como los *xuxcab*, *chultunob* y *buk'teob* (pozos), así como otras técnicas campesinas. Para los españoles, el sureste, si bien contenía mayores recursos presentaba un manto freático más profundo, el acceso al agua dependía de cuerpos superficiales como aguadas, manantiales y cuerpos estacionales. En el noroeste, la re-utiluzación de pozos prehispánicos, además de contar con poblaciones más permanentes y numerosas, como se ve en la época de la conquista, habrían hecho más sencilla la supervivencia de los españoles. Aunque el fechamiento de los pozos es bastante problemático, ya que la mayoría de éstos han estado, o están actualmente, en uso en ranchos y asentamientos modernos, el Proyecto supone que tienen un origen Prehispánico. Hasta ahora, de los 89 sitios arqueológicos registrados 80 cuentan con pozos a una distancia de 20 a 400 m de los montículos prehispánicos principales. Uno de los pocos pozos que parece no haber sido alterado en tiempos más tardíos es el del sitio de Sisal. Este pozo seco fue excavado por Shaw en el 2010 (Shaw et. al. 2011). Al interior solamente se localizaron tiestos Prehispánicos, pero la excavación no fue completada debido a algunas dificultades logísticas, como el hallazgo de fauna silvestre dentro del pozo (un par de aguiluchos) y debido al riesgo de preservación de esta especie la excavación se postergo para la siguiente temporada y con ello la obtención de un fechamiento que nos pudiera hablar un poco más de su origen. Los pozos también podrían ser indicadores de esta frontera. Hasta ahora, y de acuerdo con nuestros informantes locales, no existen más pozos “antiguos” al sur de una línea marcada por los sitios de Yo'okop y Yaxche 3 (x-Coopo). En otras partes del norte de la Península, los pozos hechos por los mayas prehispánicos son bastante conocidos, como

en el sitio de Chunchucmil (Dahlin *et al.* 2005), aunque su profundidad, no mayor a los 7 m, es considerablemente menor que aquellos encontrados en la región de Cochuah (Luzzadder-Beach 2000: 500).

La vegetación también debió de ser una de las barreras principales de la frontera española. La frontera colonial coincide ampliamente con el cambio de la selva media y la selva baja. Los mosquitos, la fauna y la vegetación de la selva media no representaban gran diferencia para los mayas que habitaban desde hacía tiempo ese territorio, no así para los nuevos colonos.

Kurjack, hace unos años en este mismo espacio, planteó que algunos sitios como Coba y Naranjal pueden estar situados cerca de fallas geológicas, permitiéndoles ciertas ventajas (Kurjack 2004). Con las mismas imágenes usadas por Kurjack vemos que tanto el Lago de Chichankanab como La Aguada de Yo'okop parecen estar formadas por el mismo accidente geológico (NASA/JPL 2010) (Figura 4). Este accidente ocurre más o menos en la misma latitud de los sitios que plateamos tienen un patrón de asentamiento diferenciado. Quizá el desarrollo de Yo'okop, el centro más grande y tal vez el de mayor influencia de la región pueda estar en relación a esta situación limítrofe entre ambas zonas, justo en este accidente geológico que le permitió tener un cuerpo de agua permanente (La Aguada) y el acceso al manto freático menos profundo conocido hasta ahora en nuestra área de estudio (a tan sólo 7 m de profundidad).

Todas estas diferencias entre el norte y el sur, más que ser una conclusión se consolidan como una linea de investigación. El Proyecto planea continuar hacia el sur y hacia al norte de la región, documentando más sitios y sus historias ocupacionales. El avance en las investigaciones nos podrá confirmar o refutar si estas diferencias antes mencionadas, geográficas e hidrológicas, influyeron en el patrón de asentamiento de los sitios prehispánicos y si esta diferenciación observada se sigue repitiendo en la región. Pensamos que estas mismas diferencias influyeron, al menos en parte durante el periodo Colonial e Histórico en la delimitación de una frontera cultural y la forma en que estos pueblos se adaptaron a su entorno. La frontera política peninsular actual, obedece en gran medida en parte a estos procesos históricos conocidos que ocurrieron en los últimos 400 años, de igual forma esto puede haberse acentuado por factores medio ambientales y geográficos. El patrón de asentamiento que hemos observado nos pueden estar indicando que estas mismas diferencias también resultaron en distinciones políticas y/o culturales, y que la situación fronteriza de Cochuah procede de tiempos más antiguos. Las fronteras nunca son cambios abruptos sino zonas de transición. Sabemos bien que ninguna frontera es permanente, las investigaciones futuras irán modificando o eliminando completamente este primer planteamiento. Por ahora esta frontera subsiste en el terreno de las hipótesis.

Bibliografía

Bautista, Francisco, Gerardo Palacio, Mario Ortiz-Pérez, Eduardo Batllori-Sampedro y Miguel Castillo-González
2005a El origen y el manejo maya de las geomormas suelos y aguas en la Península de Yucatán, en *Caracterización y manejo de los suelos de la Península de Yucatán. Implicaciones agropecuarias, forestales y ambientales*, editado por Bautista Francisco y Gerardo Palacio, pp. 21-32, Universidad Autónoma de Campeche, Universidad Autónoma de Yucatán, Instituto Nacional de Ecología, México D. F., México.

Bautista, Francisco, Eduardo Batllori-Sampedro, Mario Ortiz-Pérez, Gerardo Palacio y Miguel Castillo-González
2005b Integración del conocimiento actual

sobre los paisajes geomorfológicos en la Península de Yucatán, en *Caracterización y manejo de los suelos de la Península de Yucatán. Implicaciones agropecuarias, forestales y ambientales*, editado por Bautista Francisco y Gerardo Palacio, pp. 33-58, Universidad Autónoma de Campeche, Universidad Autónoma de Yucatán, Instituto Nacional de Ecología, México D. F., México.

Bracamonte, Y Sosa Pedro
2001 *La conquista inconclusa de Yucatán*. Los mayas de la montaña, 1560-1680, Colección Peninsular, Miguel Ángel Porrúa librero-editor, CIESAS-Universidad de Quintana Roo, Ciudad de México, México.

Careaga, Viliesid Lorena
1990 *Quintana Roo. Una historia compartida*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Mora, México D. F., México.

Cervantes-Martínez, Adrián, Manuel Elías-Gutiérrez, y Eduardo Suárez-Morales
2002 Limnological and Morphological Data of Eight Karstic Systems 'Cenotes' of the Yucatan Peninsula, Mexico, During the Dry Season, en *Hydrobiologia* 482: 167-177.

Connors, Martin, Alan R. Hildebrand, Mark Pilkington, Carlos Ortiz-Aleman, Rene E. Chavez, Jaime Urrutia-Fucugauchi, Eduardo Graniel-Castro, Alfredo Camara-Zi, Juan Vasquez, y John F. Halpenny
1996 Yucatán Karst Features and the Size of the Chicxulub Crater, en *Geophysics Journal International 127*: F11-F14.

Dahlin, Bruce H., Timothy Beach, Sheryl Luzzadder-Beach, David Hixson, Scott Hutson, Aline Magnoni, Eugenia Mansell, y Daniel E. Mazeau
2005 Reconstructing Agricultural Self-Sufficiency at Chunchucmil, Yucatan, Mexico, en *Ancient Mesoamerica* 16: 229-247.

Davis-Salazar, Karla Liza
2001 *Late Classic Maya Water Management at Copan, Honduras*. Ph.D. Dissertation, Harvard University.

Dunning, Nicholas P., Sheryl Luzzadder-Beach, Timothy Beach, John G. Jones, Vernon Scarborough y T. Patrick Culbert
2002 Arising from the Bajos: The Evolution of a Neotropical Landscape and the Rise of Maya Civilization. *Annals of the Association of American Geographers* 92(2): 267-283.

Flores, Colin Alberto G.
2011 Gruta de Alux, Operaciones 1 y 2, en *Reporte Anual del Reconocimiento Arqueológico de la Región de Cochuah (CRAS), Temporada 2010*, ed. por Justine M. Shaw, College of the Redwoods, Eureka, CA., E. U. A.

Flores, Guido J, S., y Espejel I.
1994 Tipos de Vegetación en la Península de Yucatán, en *Etnoflora Yucatanense*, fascículo 3, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, México.

Gerhard, Peter
1991 *La Frontera Sureste de Nueva España*, Universidad Autónoma de México, México D. F., México.

Gondwe, Bibi R. N., Sara Lerer, Simon Stisen, Luis Marín, Mario Rebolledo-Vieyra, Gonzalo Merediz-Alonso, y Peter Bauer-Gottwein
2010 Hydrogeology of the south-eastern Yucatan Peninsula: New Insights from Water Level Measurements, Geochemistry, Geophysics, and Remote Sensing, en *Journal of Hydrology* 389: 1-17.

González-Herrera, Roger, Ismael Sánchez-y-Pinto, y José Gamboa-Vargas
2002 Groundwater-flow Modeling in the Yucatan Karstic Aquifer, Mexico, en *Hydrogeology Journal* 10: 539-552.

Gunn, Joel D., John E. Foss, William J. Folan y Maria del Rosario Domínguez Carrasco
2002 Bajo Sediments and the Hydraulic System of Calakmul, Campeche, Mexico, en *Ancient Mesoamerica* 13(2): 297-316.

Hernández, E.
1985 La agricultura en la Península de Yucatán, en *Xolocotzia: Obras de Efraím Hernández Xolocotzi. Tomo I*, Revista de Geografía Agrícola, Universidad Autónoma de Chapingo, Edo. De México, México.

Hernández, E., S. L. Tacher y E. B. Baltazar

1995 La roza-tumba-quema en Yucatán, en *La milpa en Yucatán: Un sistema de producción agrícola tradicional. Tomo I*, editado por Hernández E. y Levy S., Colegio de Postgraduados, Universidad Autónoma de Chapingo, Edo. De México, México.

Harrison, Peter

1982 Subsistence and Society in Eastern Yucatan, en *Maya Subsistence: Studies in Memory of Dennis Puleston*, editado por Kent V. Flannery, pp. 119-130. Academic Press, NY.

INEGI

2010 Regiones hidrológicas, en http://mapserver.inegi.gob.mx/geografia/espanol/datosgeogra/basicos/hidrologia/rios/regiones_hidrologicas.cfm?c=519, Instituto Nacional de Geografía y Estadística, 20-08-2010.

Johnston, Kevin J.

2004 Lowland Maya Water Management Practices: The Household Exploitation of Rural Wells, en *Geoarchaeology* 19(3): 265-292.

Johnstone, Dave

2008 Rancho Rosales, en *Reporte Final del Reconocimiento Arqueológico de la Región de Cochuah, Temporada 2008*, editado por Justine M. Shaw, College of the Redwoods, Eureka, CA., E. U. A.

2011 Resumen cerámico de la Temporada 2010 del Proyecto de Reconocimiento Arqueológico de la Región de Cochuah, en *Reporte Anual del Reconocimiento Arqueológico de la Región de Cochuah (CRAS), Temporada 2010*, editado por Justine M. Shaw, College of the Redwoods, Eureka, CA., E. U. A.

Kurjack, Edward B.

2004 La geología y los patrones de asentamiento en la Península de Yucatán, en *Memorias del XII Encuentro Internacional de los Los Investigadores de la Cultura Maya*, Tomo I, pp. 226-233, Universidad Autónoma de Campeche, México.

López, Ramos Ernesto

1975 Geological summary of the Yucatán Peninsula, en *The Gulf of México and the Caribbean*, editado por Nairn, A. E. M., y colaboradores, pp. 257-282, Nueva York, Plenum Press.

Lucero, Lisa J.

2002 The Collapse of the Classic Maya: A Case for the Role of Water Control, en *American Anthropologist* 104(3): 814-826.

Luzzadder-Beach, Sheryl

2000 Water Resources of the Chunchucmil Maya, en *Geographical Review* 90(4):493-510.

Lugo-Hubp, J., J. F. Aceves Quesada, R. Espinaza-Pereña

1992 Rasgos Geomorfológicos Mayores de la Península de Yucatán, en *Revista del Instituto de Geología*, 9-12: 143-150, UNAM, México.

Mathews, Jennifer

2001 Radiocarbon Dating of Architectural Mortar: A Case Study in the Maya Region, Quintana Roo, Mexico, en *Journal of Field Archaeology* 28(3 and 4):395-400.

Martin, Simon y Grube Nikolai

2002 *Crónicas de los Reyes y Reinas Mayas*, Editorial Planeta Mexicana, México.

Miranda, F.

1958 Estudios acerca de la vegetación, en *Los recursos naturales del sureste y su aprovechamiento*, editado por Beltrán E., IMENAR, pp. 215-271, México D. F., México.

NASA/JPL

2010 PIA03379: Shaded Relief with Height as Color, Yucatan Peninsula, Mexico, en http://photojournal.jpl.nasa.gov/catalog/pia03379, NASA-Jet Propulsion Laboratory, 20-08-2010.

Pope, Kevin O., Eliska Rejmankova, y Jack F. Paris

2001 Spaceborne Imaging Radar-C (SIR-C) Observations of Groundwater Discharge and Wetlands Associated with the Chicxulub Impact Crater, Northwestern Yucatan Peninsula, Mexico, en *GSA Bulletin* 113(3):403-416.

Read, Larissa y Deborah Lawrence

2003 Recovery of Biomass Following Shifting Cultivation in Dry Tropical Forests of the Yucatan, en *Ecological Applications* 13(1): 85-97.

Reed, Nelson

1971 *La Guerra de Castas de Yucatán*, Ediciones Era, Ciudad de México, México.

Roys, Ralph L.
1957 *Political Geography of the Yucatecan Maya*, Carnegie Institution of Washington, Washington, D.C.

Scarborough, Vernon
1998 Ecology and Ritual: Water Management and the Maya, en *Latin American Antiquity* 9(2): 135-159.

2003 *Flow of Power: Ancient Water Systems and Landscapes*, School of American Research, Santa Fe.

2006 "An Overview of Mesoamerican Water Systems," en *Precolumbian Water Management: Ideology, Ritual, and Power,* editado por Lisa J. Lucero y Barbara W. Fash. University of Arizona, Tucson.

Schmitter-Soto, J.J, F.A. Comín, E. Escobar-Briones, J. Herrera-Silveira, J. Alcocer, E. Suárez-Morales, M. Elías-Gutiérrez, V. Díaz-Arce, L.E. Marín, y B. Steinich
2002 Hydrogeochemical and Biological Characteristics of Cenotes in the Yucatan Peninsula (SE Mexico), en *Hydrobiologia* 467:215-228.

Shaw, Justine M., Alberto G. Flores Colin, Dave Johnstone, Christopher Lloyd, Verónica Miranda, Johan Normark y Tatiana Young
2003 *Reporte Final del Reconocimiento Arqueológico de la Región de Cochuah, Temporada 2003,* editado por Justine M. Shaw, College of the Redwoods, Eureka, CA., E. U. A.

Shaw, Justine M., Sandra Beaver, Alberto G. Flores Colin, Dave Johnstone, Adam Kaeding, Christopher Lloyd, Verónica Miranda, Johan Normark y Tatiana Young
2004 *Reporte Final del Reconocimiento Arqueológico de la Región de Cochuah, Temporada 2004*, editado por Justine M. Shaw, College of the Redwoods, Eureka, CA., E. U. A.

Shaw, Justine M., Alberto G. Flores Colin, Jorge Pablo Huerta Rodrígez, Dave Johnstone, Adam Kaeding, Christopher Lloyd, Johan Normark y Tatiana Young
2005 *Reporte Final del Reconocimiento Arqueológico de la Región de Cochuah, Temporada 2005*, editado por Justine M. Shaw, College of the Redwoods, Eureka, CA., E. U. A.

Shaw, Justine M., Alberto G. Flores Colin, Jorge Pablo Huerta Rodrígez, Dave Johnstone, Adam Kaeding, Johan Normark y Tatiana Young
2008 *Reporte Final del Reconocimiento Arqueológico de la Región de Cochuah, Temporada 2008*, editado por Justine M. Shaw, College of the Redwoods, Eureka, CA., E. U. A.

Shaw, Justine M., Alejandra Badillo Sanchez, Vania Carrillo Bosch, Bryce Davenport, Alberto G. Flores Colin, Luis Fernando Hernández Lara, Jorge Pablo Huerta Rodrígez, Thania Estefania Ibarra Narváez, Dave Johnstone, Johan Normark y Tatiana Young
2011 *Reporte Anual del Reconocimiento Arqueológico de la Región de Cochuah (CRAS), Temporada 2010,* editado por Justine M. Shaw, College of the Redwoods, Eureka, CA., E. U. A.

Terán, S. y CH. Rasmussen.
1994 *La milpa de los mayas. La agricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán*, Gobierno del Estado de Yucatán y DANIDA, Yucatán, México.

Unsworth, Martyn, Oscar Campos Enriquez, Salvador Belmonte, Jorge Arzate, y Paul Bedrosian
2002 Crustal Structure of the Chicxulub Impact Crater Imaged with Magnetotelluric Exploration, en *Geophysical Research Letters* 29(16): 35-1 – 35-4.

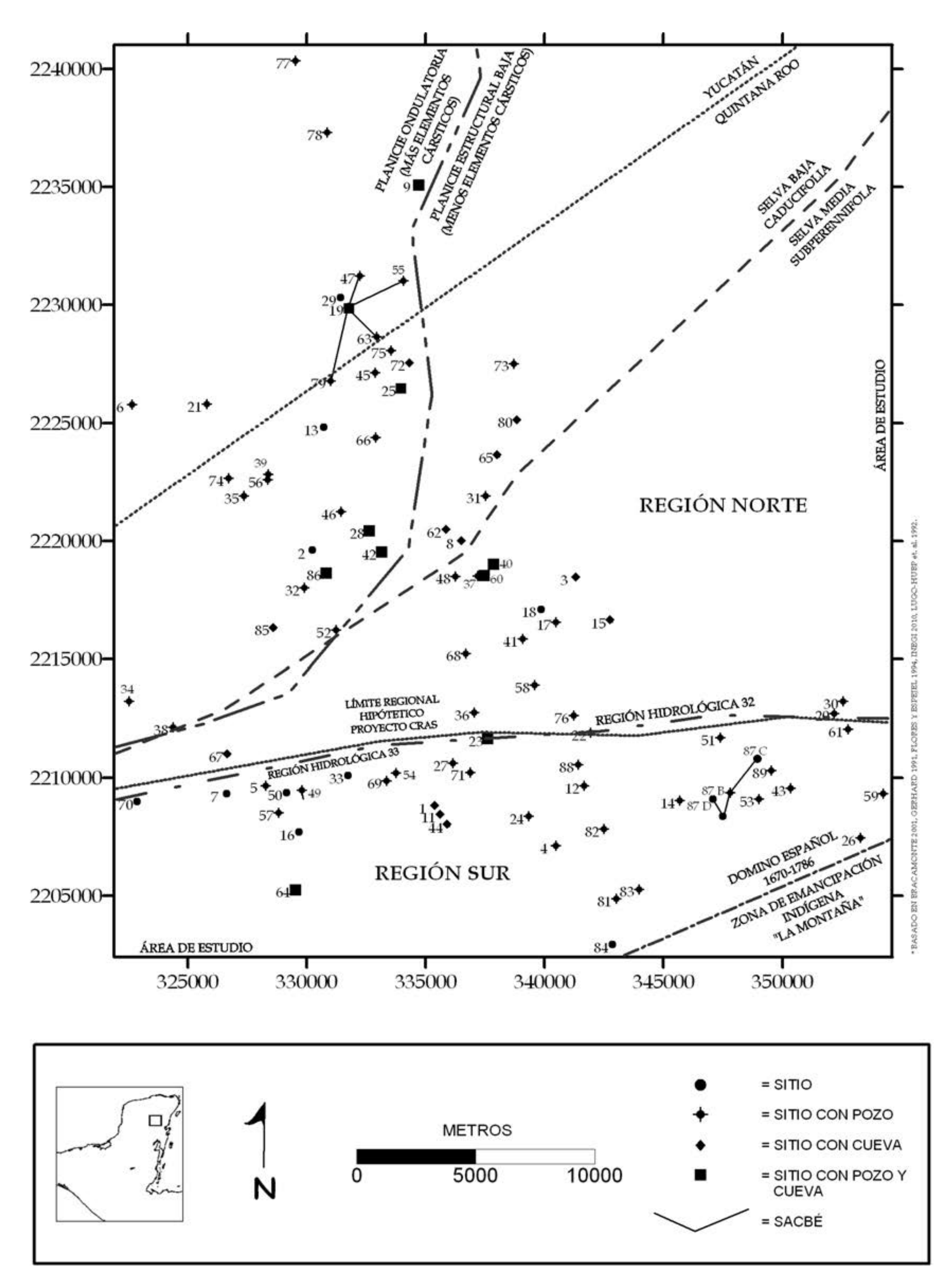


Figura 1. Área de estudio, sitios registrados hasta2010, proyecto cras (la localización de las fornteras es aproximada)

Tabla 1. Índice de sitios resgistrados hasta 2010, proyecto CRAS

#	Nombre del Sitio	#	Nombre del Sitio	#	Nombre del Sitio
1	Abuelos	36	Rancho Los Rosales	71	Venadito
2	Aktun	37	Rancho San Diego	72	X-ma-kabba
3	Aktun Huay Max, La Gruta	38	San Francisco, Tabasco	73	Xbalcheil
4	Balche, Saban	39	Rancho San Juan	74	Xbaquil
5	Benito Juarez	40	Rancho San Pablo	75	Xbequil
6	Calotmul	41	Saban	76	Xkanil
7	Candelaria	42	Sacalaca	77	Xlapak
8	Chakal Ja'as	43	Sahkabch'en	78	Xnicteil, Yucatán
9	Chan Mahas	44	Sak Chikin	79	Xquerol
10	Chikin Ichmul	45	San Andres	80	Xtojil
11	Chuun Katzin	46	San Andrés	81	Yache 3, x-Copó
12	Chuun Pich	47	San Cristobal	82	Yaxche 1
13	Cortada	48	San Diego	83	Yaxche 2
14	Fortín de Yo'okop	49	San Felipe	84	Yaxche 4, Piimmul
15	Gruta de Alux	50	San Fernando	85	Yo'aktun
16	Hopemul	51	San Francisco	86	Yo'dzonot
17	Huay Max	52	San Isidro, Saban	87 A	Yo'okop, Gruop A
18	Huay Max	53	San Isidro, Sacalaca	87 B	Yo'okop, Group B
19	Ichmul	54	San Jose Sisal	87 C	Yo'okop, Group C
20	Kancep	55	San Juan, Ichmul	88	Yo'pila
21	La Esperanza	56	San Juan, Sacalaca	89	Xnicteil
22	La Trinchera	57	San Lorenzo		
23	Las Palmas	58	San Manuel		
24	Nenela	59	San Pablo, Saban		
25	Nohcacab	60	San Pablo, Sacalaca		
26	Palomar	61	San Pedro, Saban		
27	Pancho Villa	62	San Pedro, Sacalaca		
28	Parcela Escolar	63	San Pedro Chan Ichmul		
29	Poxil	64	San Salvador		
30	Ramonal, Saban	65	Santa Cruz		
31	Ramonal Oriente	66	Santa Elena, Sacalaca		
32	Ramonal Poniente	67	Santa Elena, Tabasco		
33	Ramonal Quemado	68	Santa Rita		
34	Rancho Chankunai	69	Sisal		
35	Rancho Guadalupe	70	Tabasquito		

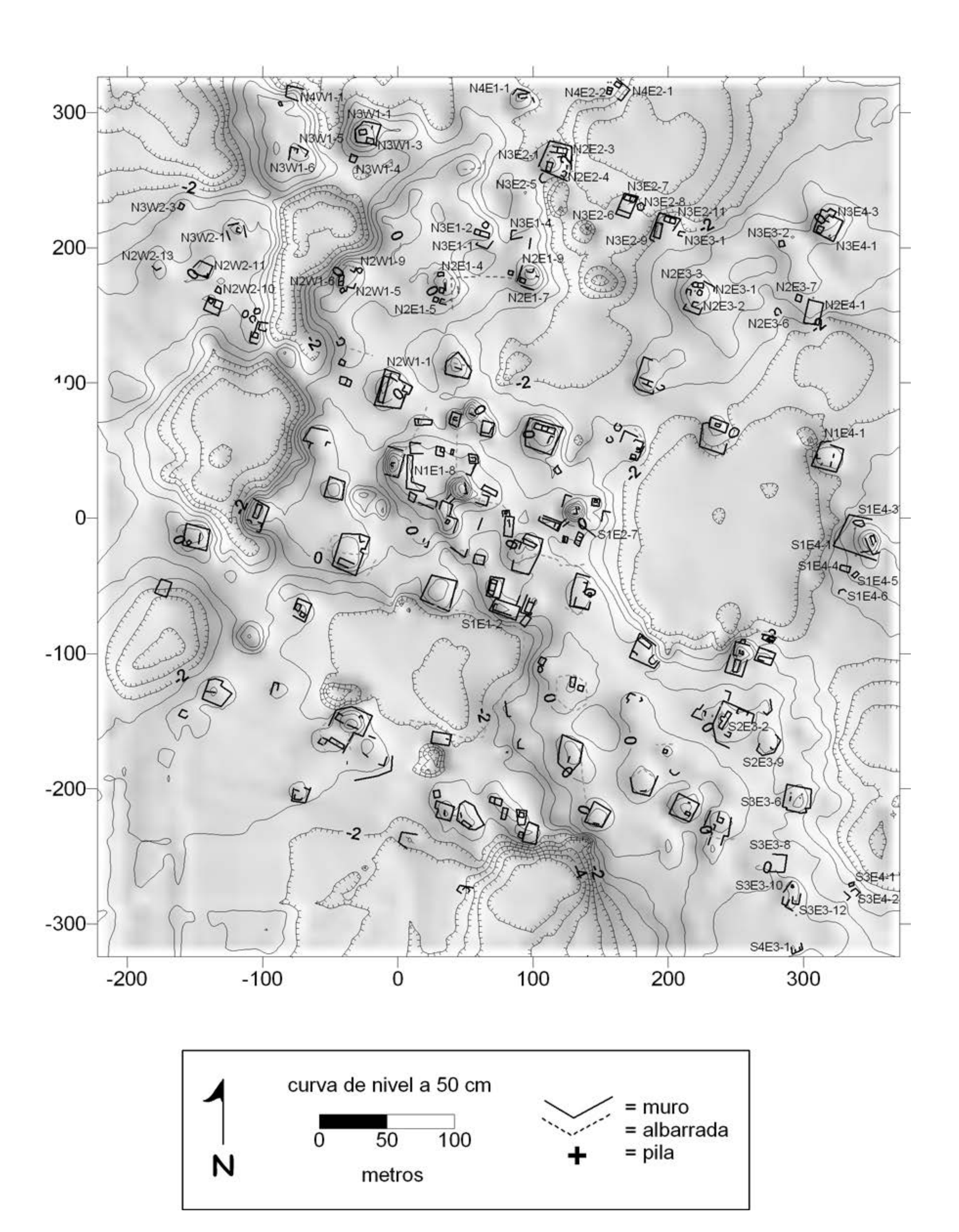


Figura 2. Nohcacab, ejemplo de sitio de la región norte

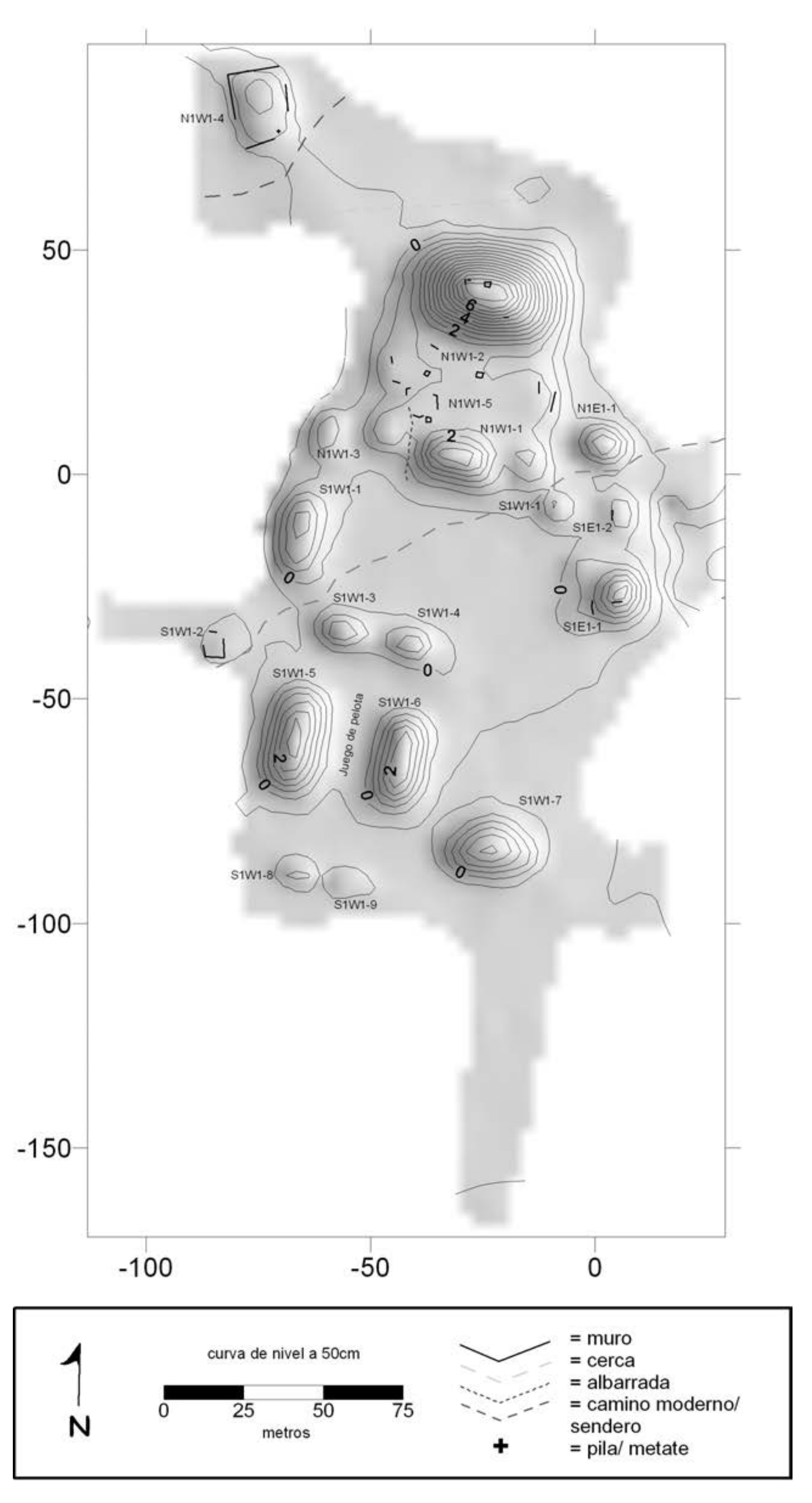


Figura 3. Ramonal quemado, ejemplo de sitio de la región sur

YUCATÁN
QUINTANA ROO
ICHMUL
ÁREA DE ESTUDIO
REGIÓN NORTE
LÍMITE REGIONAL HIPÓTETICO PROYECTO CRAS
LAGO DE CHICHANKANAB
LA AGUADA
YO'OKOP
REGIÓN SUR
ÁREA DE ESTUDIO
2240000
2235000
2230000
2225000
2220000
2215000
2210000
2205000
325000
330000
335000
340000
345000
350000

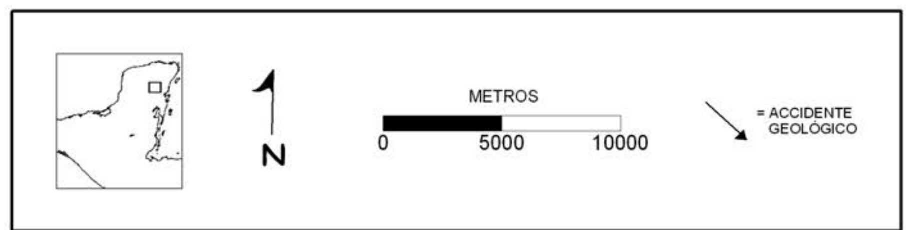


Figura 4. Imagen satelital, accidente geológico y forntera hipótetica entre las regiones norte y sur del área de estudio



BAJO EL SIGNO DE NIKTE':
LA SEXUALIDAD FEMENINA
EN LOS TEXTOS MAYAS COLONIALES

Noemí Cruz Cortés

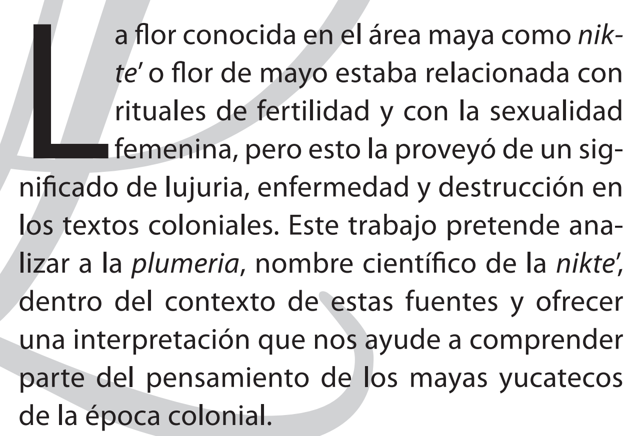
Capítulo XII



A Mercedes de la Garza,
la Ixtitibe, la Gran Maestra

BAJO EL SIGNO DE *NIKTE'*: LA SEXUALIDAD FEMENINA EN LOS TEXTOS MAYAS COLONIALES

Noemí Cruz Cortés
Colegio de Historia
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México



La flor conocida en el área maya como *nikte'* o flor de mayo estaba relacionada con rituales de fertilidad y con la sexualidad femenina, pero esto la proveyó de un significado de lujuria, enfermedad y destrucción en los textos coloniales. Este trabajo pretende analizar a la *plumeria*, nombre científico de la *nikte'*, dentro del contexto de estas fuentes y ofrecer una interpretación que nos ayude a comprender parte del pensamiento de los mayas yucatecos de la época colonial.

Para ello, iniciaré con la descripción biológica de la planta y su registro en las fuentes mayas, asimismo, me apoyaré en el *Códice Florentino* y en otras referencias nahuas pues aportan información importante para esta investigación. Finalmente, abordaré su simbolismo y su relación con la mujer, el amor o el deseo sexual y con aquello que le hace tener una carga negativa.

Descripción biológica

La *Plumeria*[1] (pertenece a la familia *Apocynaceae* y tiene diversas especies: *alba*, *inodora*, *obtusa*, *pudica*, *rubra* o *acuminata* o *acutidolia*, *stenope-*



1 *Llamada así en honor a su descubridor Charles Plumier (1646-1704).*

tala y *stenophylla*) es un arbusto hermafrodita, de origen mesoamericano y se distribuyó siguiendo las vertientes del Pacífico y del Golfo de México hasta Sudamérica, Hawai y las Antillas, incluso una variante se localiza en Asia tropical en donde se le llama "flor del templo" debido a que se utiliza en los templos hindúes. Mide en promedio 5 u 8 metros de altura, con diámetro base de 70 centímetros; su corteza es grisácea o plomiza verde; de copa regular y abierta exhibe sus hojas perennes, de verde brillante en el haz y verde pálido en el envés, en espiral y aglomeradas en las puntas de las ramas, éstas y el tronco producen látex de manera abundante. La flor posee cinco pétalos unidos en la base, la *plumeria* silvestre tiene flores blancas en la corola y amarillas en el cuello, las cultivadas tienden a acentuar más el color amarillo, gamas rosadas o púrpuras. Florece de marzo a septiembre (en algunas zonas tropicales incluso hasta noviembre), al hacerlo pierde las hojas, lo que hace que resalten las flores. Actualmente tiene diversos usos además del ornato, pues también se emplea para delimitar los potreros y como recurso para la reforestación (*Biblioteca digital y Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana*, 2009).

Las particularidades curativas de la *plumeria* radican en el tronco, se recurre a su corteza para sanar golpes internos y contra los parásitos intestinales; el látex, a pesar de ser venenoso, se utiliza como aplicación local en mezquinos, para sacar espinas, reventar diviesos, verrugas, empeines[2] y jiotes, y en los oídos, cuando el aire frío produce dolor. También ayuda a quitar la frialdad que produce esterilidad y calma los dolores de la menstruación: se unta látex en un paño, se calienta y se coloca sobre el vientre que se ha limpiado previamente con alcohol (*Ibid*).

En cuanto a las flores, existen reportes sobre su uso en lavados vaginales cuando hay flujo de sangre abundante (*Ibid*). La *plumeria* es altamente duradera, además despide un perfume intenso, dicen "que huele a cielo" (Linares y Bye, 2006: 56), por eso se elige para hacer guirnaldas en los eventos religiosos y en algunos lugares se utiliza como adorno de las cruces del 3 de mayo; de los pétalos se extrae esencia destinada a la elaboración de perfumes e inciensos, y cocinados con azúcar se comen como un dulce (*Biblioteca digital, Op. Cit.*).

La *plumeria* es conocida bajo distintos nombres a lo largo del territorio mexicano y centroamericano por ejemplo, Barrera Vázquez (1965: 368) registra en el área maya *thulunhuy* y *nicte'ch'om* "flor del zopilote"; en el Altiplano Central se le llama *cacaloxochitl*, flor del cuervo; éste y "flor de mayo" son los más comunes. (Figuras 1 y 2) (Cuadro 1 y 2)

La flor en las fuentes coloniales

Algunos textos del siglo XVI al XVIII describen a la *plumeria*, por ejemplo Landa, en su *Relación de las cosas de Yucatán* (1986: 127):

> Hay también un género de árboles que llaman ***nicté*** que llevan muchas rosas blancas y otras amarillas y otras en medio, moradas: son de mucha frescura y olor y hacen de ellas galanos ramilletes y los que quieren, (hacen) letuario[3].

El Diccionario *Calepino de Motul* (1995: 560) registra:

Nicte: rosa, o flor, no denotando de que árbol, mata

2 *Que es una afección cutánea, especie de eczema, causa picazón, se pone la piel roja y áspera.*

3 *Letuario*: medicamento de consistencia líquida, pastosa o sólida, compuesto de varios ingredientes, casi siempre vegetales, y cierta cantidad de miel, jarabe o azúcar. En sus composiciones más sencillas se considera golosina. *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española.*

> o hierba.
> ***Nicteel***: flores o rosas denotando cuáles. ***In nicteel***: mis flores.
>
> El *recetario de indios en lengua maya* (1996: 151)
> ***Nicte***: suchil colorada.
> ***Nicte cħom***: suchil de sopilote, muy grande.
> ***Zacniote***: el blanco, *xt'uujuyy nikte'*

El uso de la *nikte*' era diverso, Landa (1986: 35 y 55) reporta que los hombres y mujeres mayas tenían por costumbre arreglarse de manera continua: "eran amigos de buenos olores y que por eso usan ramilletes de flores y yerbas olorosas, muy curiosos y labrados". Explica que las mujeres usaban un ungüento llamado *iztah-te*; la raíz *itz* se traduce como lágrima, leche o resina de los árboles, pero también es un término que indica la madurez sexual:

> *yan yitz ya tii; yan yitz tii ya*: ya tiene leche de amor, anda en grazonía, comienza ya a bellaquear o sabe ya qué cosa es mujer; o la mujer, qué cosa es varón (*Calepino de Motul*, 1995: 379).

Es posible que tanto los ramilletes como el ungüento se elaboraban con *nikte*', por sus cualidades aromáticas.

Asimismo, en el *caputzihil*, rito de paso a la adultez, el padre de familia que promovía la celebración mojaba la cara y los dedos de manos y pies a los niños, el agua que empleaban "la hacían de ciertas flores y de cacao mojado y desleído con agua virgen" (Landa, 1986: 46). Después, los ayudantes del sacerdote principal hacían oler a los niños un ramo de flores y los humeaban nueve veces y al final les permitían darle una fumada al tabaco.

Al igual que en el ramillete anterior, aquí se utilizaban *plumerias*, dado que era un ritual de iniciación, en él se conjugaban los elementos calientes y fríos, el tabaco y las flores, respectivamente. Esto se confirma en el *Códice Pérez* (*Chilam Balam de Maní*) pues habla del agua bendita, olorosa y suave, que servía para el "bautismo", el acto era dirigido por los gobernantes que llevan ramos de *nikte*' y agrega:

> Brota el botón de la *nikte*' cuyos pétalos están escritos. Pan rosado (*nicteil auh u auh*), agua de rosas (*nikte' haa*) en la que se baña el gobernante, el sacerdote y el adivino (*Códice Pérez*, 1949: 233 y 315).

En la región chiapaneca, la *nichim*, que es la palabra tzotzil equivalente a *nikte*', se utilizaba para hacer guirnaldas, es decir, ***Pocol[pocal] nichim*** según lo registra el *Libro que se trata de la lengua tzotzil* (1989: 197).

Y en otras zonas como el Altiplano central, la *plumeria* gozaba de un gran aprecio, tal como lo escribe Sahagún:

> Hay un arbusto que se llama *cacaloxúchitl*. Tiene hojas anchuelas y larguillas y vellosas. Tiene las ramas derechas y fofas, y las hojas y ramas, cuando se cortan, manan leche. Y esta leche es pegajosa como la miel. Las flores deste árbol son hermosas llámase también *cacaloxúchitl*. Son ametaledas de colorado, amarillo y blanco. Son de suave olor y confortan el corazón con su olor. Por estas comarcas de México se hacen estas flores; pero son mejores las que vienen de tierra caliente. Algunas destas flores son negras. Eran reservadas estas flores antiguamente para los señores (Sahagún, 2000: T. III, 1117).

Entre los nahuas, la *cacaloxóchitl* (*plumeria rubra*) (Figura 3) y la *tizaxóchitl* (*plumeria acutifolia*) al igual que otras flores eran exclusivas para los nobles y los guerreros (Heyden, 1985: 49-50)[4]; además estaban relacionadas con las prostitutas y su diosa patrona *Xochiquetzal*; también eran utilizadas en las fiestas concernientes a la fertilidad durante el mes *Ochpaniztli* y en aquellas donde los esclavos que serían sacrificados eran visitados por las prostitutas "para que se alegrasen y retocacen" (Quezada, 1996:105-106 y Heyden, 1985:107).

El noveno mes, *Tlaxochimaco*, dos días antes de la fiesta en honor a *Huitzilopochtli*, la gente iba al campo y a las milpas a recolectar

4 Heyden cita: "pena de muertes para quien coge ciertas flores si no es señor o tiene licencia" (López de Gómara, *Historia General de las Indias*, Tomo II: 438-439).

las primeras flores, entre estaba la *cacaloxúchitl*:

> …otras se llaman *oceluxúchitl*, *cacaloxúchitl*… Y teniendo juntas muchas destas flores, juntábanlas en la casa del *cu* donde se hacía la fiesta. Allí se guardaban toda la noche, y luego en amaneciendo las ensartaban en sus hilos o mecatejos. Teniéndolas ensartadas, hacían sogas torcidas dellas, gruesas y largas, y las tendían en el patio de aquel *cu*, presentándolas a aquel dios cuya fiesta hacían (Sahagún, 2000: T. I, 221).

Nicté, la flor de la lujuria

Con base en las fuentes, las mujeres mayas instruían a sus hijas de manera rigurosa: no podían mirar a los ojos a los hombres, ni reírse con ellos, mucho menos si eran desconocidos porque esto "las hacía ruínes", se quitaban del paso en los caminos, y les daban la espalda después de servirles alguna comida o bebida; "y si no son honestas, las aporrean y untan con la pimienta en otra parte (es decir, en los genitales), por castigo y afrenta" (Landa: 1986: 57); se decía de las indisciplinadas que parecían mujeres criadas sin madre, lo que constituía una gran ofensa.

Sobre todo, se tenía especial cuidado con las niñas que nacían bajo el augurio de la *plumeria*, como se observa en "el pronóstico de los signos diarios" (*U mutil chucnil kin sansamal*), aunque el texto hace referencia a los hombres, es conveniente recordar que el augurio se aplicaba a ambos sexos:

> *Imix*. El pan de maíz. Nicté es su anuncio. Nicté es su árbol. El cometa es su anuncio. Pecado libidinoso. Deshonesto. El más bellaco hombre. Indeciso, dudoso.
> *Ik*. Los vientos son su anuncio. Aire de muy bellaco. Aire de cometa. Nicté es su árbol. Deshonesto. Hombre muy lascivo. Malo es su destino (Barrera y Rendón, 2008: 136).

Estos pronósticos son similares a los designios nahuas de las mujeres nacidas bajo el signo *xúchitl* y cuyos padres no cumplían a cabalidad con los ritos y sacrificios a *Xochiquetzal*, diosa de las flores y del acto carnal[5], y por consecuencia su destino era el desafortunado: "mujeres malas de su cuerpo", es decir que ejercían el oficio de la prostitución:

> La puta es mujer pública... es una mujer galana y polida, y con esto muy desvergonzada, y a cualquier hombre se da y le vende su cuerpo, por ser muy luxuriosa, sucia y sin verguenza, ambladora, y muy viciosa en el actu carnal [vicio de la carne] (Sahagún, 2000: T.II, 891) (Figuras 4).

Ahora bien, tal como lo explica Sahagún (*Ibid*: 353), el signo de *xúchitl* ofrecía otro destino, el afortunado: ser buena hilandera, tejedora y pintora; y la mujer era merecedora siempre y cuando sus padres cumplieran con las ofrendas y los ayunos dedicados a *Xochiquetzal*.

Así, la educación femenina en la época prehispánica, y en este caso la maya, tenía como uno de sus principios aquello que los españoles de la época colonial denominaban castidad y honestidad, actitudes que contrarrestaban los efectos de la lujuria, es decir el uso ilícito de la sexualidad, y uno de los 7 pecados capitales[6].

Aunque el vocablo *nikte'* es genérico de flor o denomina a la *plumeria*, en las fuentes históricas del área maya está asociada además con la sexualidad femenina y la lujuria; estos términos, que en dichos textos parecen funcionar como sinónimos, son empleados de acuerdo a la preferencia del traductor y del momento histórico en el que es escrita la fuente, por ejemplo

5 *Xochiquetzal* es diosa de las flores, de las tejedoras, de la fertilidad, de la renovación vegetal, es decir una diosa madre.

6 Lujuria: vicio consistente en el uso ilícito o en el apetito desordenado de los deleites carnales. En contraposición está la castidad Es la virtud que gobierna y modera el deseo del placer sexual según los principios de la fe y la razón. Por la castidad la persona adquiere dominio de su sexualidad y es capaz de integrarla en una sana personalidad, en la que el amor de Dios reina sobre todo. *Diccionario de la Real Academia*, y www.ligacatólica.com. Consulta en línea, junio de 2010.

para el autor del *Calepino de Motul* (1995: 560) tiene que ver con prácticas prohibidas:

> ***Nicte***: deshonestidad, vicio de carne, y travesuras de las mujeres.
> ***Nicteil bee***: obras deshonestas
> ***Nicteil than***: palabras deshonestas y lascivas.
> ***Nicteil uinic***[7]: mala mujer de su cuerpo.
> ***Nicte kay***: cantares deshonestos y de amores, y cantarlos.

O en su correspondencia en las leguas tzeltalanas, como consta en el *Libro en que se trata de la lengua tzotzil* (1989: 196):

> ***Nichimagh [nuchimagh]*** florecer, Acto de, y [dicen] por alegrarse.

De esta forma, la primera acepción de *nikte*' es deshonestidad y lascivia; sin embargo, el segundo significado, "travesuras de las mujeres" o "acto de alegrarse", parece indicar el juego amoroso y de seducción que conlleva al "vicio de la carne", es decir las relaciones sexuales; éstas, hay que aclararlo, no necesariamente se daban dentro el matrimonio, como ejemplo se tienen las sostenidas con prostitutas o aquellas que se llevaban a cabo de manera libre y que con seguridad no fueron toleradas por la mirada española, aunque para los mayas pertenecieran al universo de lo permitido.

Por otra parte, Quezada (1996:133) explica que en el matrimonio nahua, las mujeres utilizaban sus artes para complacer al marido, pero que ellas nunca tomaban la iniciativa, porque "acarreaba enfermedades y exhibía a la mujer como irresponsable frente a la familia y la comunidad". Con base en lo anterior, considero que también entre los mayas cualquier mujer podía valerse de la *nicteil than* (palabra deshonesta y lasciva), sin que eso la convirtiera en una *nicteil uinic* o mujer pública, pues no se trataba de un lenguaje agresor, al contrario, seducía o invitaba al amante; eran palabras que propiciaban el encuentro amoroso, y que tal vez también pronunciaban los hombres. No obstante, este sentido se desvirtúa bajo la mirada del otro en un lenguaje lujurioso, por ejemplo, las mujeres que participaban en el *kay nicté* (del que hablaremos más adelante) se convertían en transgresoras, pues era calificado en las fuentes como un cantar indecente, ya que hacían *nicteil bee* (obras deshonestas), porque estaban claramente vinculadas con el ejercicio de la sexualidad.

No hay que soslayar que durante la época colonial el pensamiento cristiano concebía a la mujer, al erotismo, a la seducción y al ejercicio de la sexualidad, como signos de lo prohibido, del pecado y del demonio; y bajo esta visión el cuerpo y la sensualidad estaban reprimidos y restringidos. Así, resulta interesante observar que sólo las acciones que los mayas denominan *nikte*', los españoles las entendían como expresiones de la lujuria[8]; en cambio otros asuntos de tipo sexual, como el adulterio, el incesto o la zoofilia no fueron incluidos en esta categoría, tal vez porque los mayas no empleaban para estos el prefijo *nikte*'. De esta manera, más que con la lujuria, entendida como el deseo sexual desordenado, la *plumeria* era un símbolo de la sexualidad, del erotismo y del placer femenino.

Esto se refleja en el *Kay nicté* de *Los cantares de Dtzibalché*, de acuerdo con Barrera Vázquez (1965: nota 1 al cantar 7), en las primera décadas del siglo XX, el *Kay nicté* era una ceremonia realizada por mujeres que querían tener o retener al marido, éstas danzaban desnudas alrededor de un *haltún* dirigidas por una an-

7 El mismo diccionario registra la palabra *Uinic*, como sustantivo para hombre o mujer p. 761.

8 Baste recordar que los diccionarios y confesionarios del siglo XVI Y XVII todo lo relacionado con la sexualidad se encerraba en la palabra "pecado": ¿Haveis pecado con alguna muger? ¿haveis pecado con algun animal como llegua o perra o mula marrana? ¿haveis abrazado, besado o tentado los pechos de alguna muger para que hagais [sic] pecado con vos? *Libro que se trata de la lengua toztil*, p 211.

ciana; las solicitantes se sumergían en el agua, mientras las demás arrojaban *plumerias* en botón. *El Kay nicté* de la época colonial describe a un grupo de mujeres que llegan al bosque alumbradas por la luna, a un lugar escondido, pues se trata de un ritual oculto:

> La bellísima luna
> se ha alzado sobre el bosque;
> va encendiéndose
> en medio de los cielos
> donde queda en suspenso
> para alumbrar sobre
> la tierra, todo el bosque…
> Hemos llegado adentro
> del interior del bosque donde
> nadie nos mirará
> lo que hemos venido a hacer.
> Hemos traído la nicté (*plumeria*)
> la flor *chucum*, la flor
> del jazmín canino, la flor de *milah*.
> Trajimos el copal, la rastrera cañita *ziit*,
> así como la concha de la tortuga terrestre.
> Asimismo el nuevo polvo de calcita dura y el nuevo
> hilo de algodón para hilar; la nueva jícara
> y el grande y fino pedernal;
> la nueva pesa;
> la nueva tarea de hilado…
> y la anciana maestra. Ya, ya
> estamos en el corazón del bosque,
> a orillas de la poza en la roca,
> a esperar que surja la bella
> estrella que humea sobre
> el bosque. Quitaos
> vuestras ropas, desatad
> vuestras cabelleras;
> quedaos como llegaiste aquí
> sobre el mundo, vírgenes, mujeres mozas (Nájera 2007: 159)[9].

Najéra explica que lo anterior retrata un ritual de iniciación femenina, además era un canto propiciatorio del amor, la sexualidad y el erotismo donde la luna, símbolo de la fertilidad, emanaba sus energías y las mujeres vírgenes podrían acceder a la condición madura y de reproducción (*Ibid*: 48-50). Lo anterior nos permite observar un complejo simbólico: *nikte*'-luna-mujer-sexualidad-reproducción, donde la lujuria, en tanto que concepto cristiano, no tiene cabida. Ante los ojos de los españoles, este ritual y su canto, sin duda fueron tachados de indecentes e incitadores de las bajas pasiones; en consecuencia, no sólo el canto, sino también las que tomaban parte en él, adquirían el desprestigio, y el significado que se revelaba era otro diametralmente opuesto: *nikte*'-mujer-pecado carnal. A manera de hipótesis, se puede pensar que los españoles al descubrir estas ceremonias y por su carácter nocturno y privado, pudieron asociarlas a las reuniones que llevaban a cabo las mujeres que hacían conjuros brujeriles. Es más, los filtros de amor, mezclados en las comidas y bebidas era una práctica prohibida en todo el territorio español, ¿pudieron comparar al *Kay nicte* con los alquelarres?, desgraciadamente no tenemos elementos para afirmarlo.

En otro cantar, *nikte*' aparece también con la misma significación, *COOX-H-C-KAM-NICTE* "Vamos al recibimiento de la flor":

> Alegría
> cantamos
> porque vamos
> al Recibimiento de la flor
> todas las mujeres
> mozas
> [tienen en]pura risa
> y risa
> sus rostros, en tanto que saltan
> sus corazones
> en el seno de sus pechos
> ¿Por qué causa?
> Porque saben
> que es porque darán
> su virginidad femenil
> a quienes ellas aman…
> ¡Cantad La Flor! (*Ibid*: 149).

De acuerdo con Barrera Vazquéz y Rendón

9 De los cantares sólo presento un extracto, si alguien desea leerlo de manera íntegra, lo remito a la fuente.

(2008)[10], *kam nicté* es una expresión que tiene dos significados: "dar la flor" y "tomar esposas"; este último se emplea cuando se trata de hombres, "porque casarse para las mujeres se dice *kam uinic*", desposado o esposo. Por su parte, el *Calepino de Motul* (1995) traduce *kam nicté* como desposorio o casamiento. Ahora bien, en este cantar la *nikte'* es símbolo de virginidad, y tal como explica Nájera (2007: 55) se asocia con el placer, el amor y con la reproducción, pues dar y recibir la flor es un acto fecundador. No obstante, llama la atención la frase "darán su virginidad femenil a quienes ellas aman", Landa, como otras fuentes, menciona que el arreglo matrimonial era entre los padres y nunca se consideraba la opinión de la mujer, y el matrimonio se daba por hecho cuando la mujer le servía la comida al nuevo esposo, al igual que entre los nahuas. Es poco probable que las desposadas dieran su virginidad a quien amaran en realidad.

La *plumeria* no sólo participa de la sexualidad floreciente de las vírgenes, aunque no contamos con textos mayas, existe un canto nahua, escrito por *Aquiauhtzin Cuauhquiyahuacatzintli* una noble de Chalco, donde la flor del cuervo es evocada por las mujeres, que como guerreras, luchan contra el hombre en el lecho amoroso:

> *Una mujer*:
> Pónganse ya listas, hermanitas mías:
> vamos, vamos a buscar flores,
> vamos, vamos a cortar flores.
> Aquí perdura, aquí perdura
> la flor de la hoguera, la flor del escudo.
> la que da horror al agente, la que adiestra,
> la flor de la guerra…
> *Otra mujer:*
> Bellas son las flores,
> con las de mi guirnalda adórnate….
> Como bella pintura es su bello canto,
> es como flor fragante, olorosa que embriaga en la tierra…
> *Otra mujer:*
> … Oh mi hijito, dámete, hijito mío.
> Entre alegres gozos esteremos riendo,
> entraremos en alegría, y yo aprenderé…
> *La primera:*
> ¡ya casi corazoncito mío!
> Tal vez vas a dejar perdida
> mi belleza, mi integridad:
> con flores de ave preciosa
> mi vientre yo te entrego…allí está,
> a tu perforador lo ofrendo a ti en don
> *La segunda:*
> La preciosa flor oliente del quetzal,
> la flor de la guacamaya, la del cuervo
> ya están en tu lecho de flores perfumadas…
> ya están allí tendidas[11].

En la interpretación de Quezada (1996:112-113) en este canto:

> La mujer ofrece su sexo igual al del hombre para darle placer, pero también le exige satisfacción, aludiendo a su potencia viril,… el texto señala comportamientos del juego amoroso como la excitación sexual mutua y resalta las zonas eróticas femeninas"

Así, las flores son el marco para estos encuentros amorosos, y están acompañados de símbolos lunares cuya relación se entrelaza con lo sexual, además la flor está vinculada directamente con la diosa lunar; aquella que es propiciadora de la fertilidad humana y del embarazo (Cruz, 2005). Por lo anterior, la *nikte'* no es sólo la flor virginal, es la flor de toda mujer en edad reproductiva, el órgano genital, la sexualidad y la sensualidad (Figura 5).

Asimismo, el canto habla de una mujer vieja que ya no puede hilar y una joven que si

10 Dice Barrera Vásquez. "*Kam uinic*, que en el *Calepino* significa "desposado o esposo que otorga para casarse y condescender de la parte del varón para este efecto". En Barrera Vásquez y Silvia Rendón. *Op. Cit.* Nota 20 de la "Profecía llamada 'La palabra de *Oxlahun Tiku'* en un Katún 13 Ahau. Véase también Swadesh, Mauricio, *et. al. Diccionario de elementos del maya yucateco*, p. 57.

11 Quezada, *Ibid.*, p. 115, *apud* en Miguel León Portilla "The Calca Cihuacuicatl of Aquiauahtzin, Erotic Poetry of de Nahuas" *New Schlar*, San Diego, University of California, 1978, vol, 5, num, 2, p. 235-245.

lo puede hacer:

> … ya no puedo bailar el huso,
> ya no puedo acomodar el palo del telar:
> ¡te diviertes conmigo, niñito mío"! (Quezada, 1996: 117).

En este contexto, el canto está lleno de símbolos eróticos, se revela un juego de palabras en donde el huso es el miembro viril y el malacate el miembro femenino; es probable que los instrumentos relacionados con el tejido mencionados en el *Kay Nicte* tuvieran el mismo sentido. Si bien es cierto, el tejer es símbolo de los deberes femeninos, y de la aceptación social, aquí tiene otra significación, pues de acuerdo con Quezada, esta acción se equipara con el acto sexual, es dar y recibir placer. Lo anterior nos remite al *Ritual de los Bacabes* (1987: 279-281), donde las herramientas del tejido hacen alusión directa los órganos viriles y a la diosa lunar:

> El texto para la erección del hombre….
> ¿Cuál sería el símbolo de tu rabo?
> ¡Oh! Ha de ser el huso de oro
> de *Ix Hun Ahau*…
> ¿Qué sería lo que
> se te introdujo en los intestinos?
> Han de ser los sagrados hilos de algodón
> de *Ix Hun Ahau*…
> ¿Qué se introdujo en los dientes?
> Han de ser las sagradas agujas
> de *Ix Hun Ahau*
> ¿Y que sería tu garganta?
> ¡Ah! es la vagina de *Ix Hun Ahau*.

Pero no sólo en el ámbito humano *nikte*' es una flor del erotismo y el placer, es el símbolo de la hierogamía: en el *Códice Pérez* (*Chilam Balam de Maní*, 1949: 235) la *nikte*' es fecundada por dos murciélagos, considerados en el imaginario maya como aves del inframundo, y después por el colibrí, epifanía solar:

> Es la señal del *Nicté Ahau*, es el número del *Katún* cuando llegue. Cuando aún no había sido creado el dios del infierno, *Bolon Dzacab*, bajo a coger la *nikte*', transformado en chupaflor, y sorbió la miel de muchas nikte'oob, y estas tuvieron semilla… esto pasaba cuando apareció *Oxlahun ti Ku*.

Nikte', la flor que enferma

Esta flor también provoca enfermedades, como los *nikte' tancas*, un mal que se podría catalogar como "un deseo sexual desenfrenado" que viaja en el aire caliente y es el causante de altas fiebres (Heyden, 1985: 38)[12]. Este padecimiento hace que la persona hable incoherencias, tenga delirios y el impulso de correr debido a su locura; el día propicio para erradicar la enfermedad es el 4 *Ahau* (*Ritual de los Bacabes*, 1987: 288). Los vientos que transportan a los *nikte*' *tancas* son enviados por *Ix Chel* y la *plumeria* representadas en sus cuatro colores: rojo, amarillo, blanco y negro, juntas propician el ataque de erotismo, y así se les debe invocar para contrarrestar su efecto. Ahora bien, cualquier persona podía contraer el *nikte*' *tancas*, según el *Códice Pérez* (1949:157):

> El profeta pierde los sentidos a causa de esta flor (*nikte*'); nadie podrá redimirlo, y se vuelve adolorido; el corazón y su mente presa de la lujuria.

Y "la primera rueda profética de un doblez de katunes" (Barrera y Rendón, 2008: 52) describe

---

12 Existe un problema con la traducción de *tancas*, Arzápalo los traduce como frenesí, pero la mayoría de los estudiosos se refieren a "fiebres".
Según El *Calepino de Motul*, p. 2096:
tamacaz. envaramiento o pasmos de gota coral, o enfermedad de frenesí que enmudece, entontece y ensordece al que tiene, tamacaz.
tamacazil. locura raviosa o frenesi.
tamacaz tal.tah.t. jugar un muchacho con una muchacha, y tocarse a las partes de la puridad sin hazer nada, o sin entender lo que hazen.
El Bocabulario de maya than, p., 355: "***tamcaz, tamcazil***: frenesí, estar frenético".
Swadesh y Álvarez, p., 80 lo traducen como ***tam-ac-az-il***: locura rabiosa.
Heyden, con base en Roys, habla de ataques de erotismo, con lo que concuerdo.

un ritual en el que se emplea agua de *nikte'*, cuyos efectos provocan un *tancas*:

> De nicté será el pan del 7 Ahau. Nicté será su agua. En ella se hundirán los *Halach Uiniques*; en ella se hundirá el *Ah Kin*; en ella se hundirá el *Ah Bobat* (profeta), trastornados por la flor de mayo. Nadie se librará, nadie se salvará… Mucho y completo adulterio será la ocupación de todos; el pensamiento durante la noche será pecado de noche, el pensamiento durante el día será pecado de día… De lascivia y locura será su palabra, de lascivia y locura su andar.

Es probable los efectos del *nikte' tancas* tengan más alcance cuando se combinan con otros *tancas*:

> El texto para curar el *Balam Mo Tancas* "Frenesí-jaguar-guacamaya"
> Eres tú la lujuria del coito,
> eres tú el *Ah Co Tancas* "Frenesi lujurioso"
> eres tú el *Nicte Tancas* "Frenesí erótico"
> eres tú el *Balam Tancas* "Frenesí-jaguar"
> eres tú el *Ah Mo Tancas* "Frenesí de guacamayo"
> eres tú el *Ceh Tancas* "Frenesí –venado" (*Ritual de los Bacabes*, 1987: 270 y 312).

En este rezo, el *nikte' tancas* es conjurado junto con el *tancas* del jaguar, de la guacamaya y del venado, símbolos solares por excelencia; así, lo frío y lo caliente, lo femenino y lo masculino se mezclan para reestablecer el equilibrio de la persona afectada.

"El texto para curar el trance erótico" *Uthanil nicte tancas*, alude a los órganos genitales y al coito: *ix on* para los testículos y el pene e *ix nicte*, la flor, para la vagina, o bien, *dzunun nicte* (*dzuu*, tierno, corazón, núcleo, pero también colibrí), la "parte blanda", dice el texto:

> "Y ocurrió el nacimiento
> del miembro masculino
> y del miembro femenino.
> Y así ocurrió el nacimiento
> de la parte blanda de la mujer.
> Y es en esa parte
> en la que copuló. (*Ibid*.: 289)

El antídoto para contrarrestar esta enfermedad son plantas de naturaleza caliente y fría: con el jugo del tabaco blanco y rojo y del chichibe rojo (*malvastrum coromadelianum; sida acuta; sida espinosa*) del bacalche rojo (*bourreria pulcra*), la esencia de la *sac nicte* y a *sabac nicte*, se prepara una mezcla que el enfermo debe beber con el estómago vacío.

La *nikte'* es la flor que enferma, pero también la flor que sana; las cualidades curativas de la *plumeria* no se limitan a los trastornos de orden sexual, el *Recetario de indios* (1996: 193) ofrece un remedio para la hinchazón de barriga: se utilizaba la corteza de la *saknikte'* del monte, del tamaño de un pie, como si fuera una suela, además *hwas* (una especie de hierba), ajos, ceniza caliente de *haut*, y se mezclaba con la orina del enfermo; esta preparación se untaba todas las mañanas en el abdomen del paciente.

Conclusiones

A pesar de que en las fuentes *nikte'* se traduce como lujuria, se ha demostrado que es símbolo de la sexualidad femenina, de la vagina y de la virginidad; además es una metáfora del erotismo, del placer sexual y de la seducción. Las frases que tienen la voz *nikte'* son aquellas implican lo que los españoles denominaban "el vicio de la carne", pero en el contexto mesoamericano, las relaciones sexuales forman parte del universo de lo permitido, y la procreación era su mayor logro, no es casual que el matrimonio, sagrado o humano y la madurez reproductiva también se simbolizan a través de la *plumeria*.

Considero que es posible inferir que también entre los mayas una prostituta, la *Nicteil uinic*, estaba relacionada con la flor, como sucedía entre los nahuas. Además la *nikte'* se convierte en un símbolo de lo femenino relacionada con

una de las actividades más importantes de las diosas lunares *Ix Chel* e *Ix Chebel Yax*: tejer e hilar; de esta forma la *plumeria* que enmarcada dentro de la fertilidad humana y divina (Cruz, 2005), (Figura 6).

Por otra parte, al estar vínculada con la luna, la *plumeria* participa de la naturaleza de lo frío; en manos de *Ix Chel* representa la enfermedad: arranques pasionales, ataques rabiosos, frenesíes incontrolables, fiebres y locuras que sólo pueden aliviarse al conjurar y mezclar los elementos fríos y calientes, femeninos y masculinos, para así reestablecer el equilibrio de la persona.

Heyden reporta una creencia totonaca de la penúltima década del siglo XX: si una familia planta una *plumeria rubra* en su casa o banqueta, las hijas "salen mal" (Heyden, 1985: 107). Esto demuestra que el signo de la *plumeria* pervive y se renueva a través del devenir histórico.

Así, mientras la *plumeria* era la flor de la lujuria, del vicio de la carne, signo de lo prohibido ante los ojos de los españoles, para los mayas era la imagen de lo femenino, la fertilidad, de la fecundidad, y sobre todo era el símbolo de la sexualidad y del placer, por eso coincido con Yollotl González (2010: 71), quien ha escrito recientemente:

> En las culturas religiosas reprimidas, el cuerpo es negado, arropado, disciplinado o despreciado, mientras que en las culturas menos reprimidas [como la maya], el cuerpo se considera un medio de presencia divina al que se adorna, se exhibe, y se considera símbolo de fecundidad y de gozo.

Bibliografía consultada

Barrera Vásquez, Alfredo
1965 *Libro de los cantares de Dzitbalché*. Traducción introducción y notas de Alfredo Barrera Vásquez: 342-388. Garza, Mercedes de la. *Literatura maya*. 2 ed. Caracas, Ayacucho, 1922.

Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón
2008 *El libro de los libros del Chilam Balam*. 26 reimp. México, Fondo Cultura Económica, 232 pp.

Biblioteca digital y Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana
2009 México, UNAM, www.velvet.unam.mx. Consulta en línea, julio de 2010.

Bocabulario de Maya Than. Codex Vindobonensis N. S. 3833
1993 Edición de René Acuña. México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas. 666 pp. Ilus. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 10).

Calepino de Motul, diccionario maya-español, 3 Tomos
1995 Edición de Ramón Arzápalo Marín. México, UNAM: Instituto de investigaciones Antropológicas.

Códice de Dresde
1983 Reproducción. México, Fondo de Cultura Económica.

Códice Pérez
1949 Traducción del maya por Ermilio Solis Alcalá. México, Mérida, Yucatán, Imprenta de Oriente, 371 pp.

Cruz Cortés, Noemí
2005 *Las señoras de la luna*. México, UNAM: Centro de Estudios Mayas, 2005. 112 pp. ilus. (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas, 32).

González, Yollotl
2010 "Sexualidad y religión": 70-75 *Arqueología mexicana* .Julio-agosto 2010. Vol. XVIII. 104 pp.

Heyden, Doris
1985 *Mitología y simbolismos de la flora en el México prehispánico*. 2 ed. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985. 176 pp. Ilus, fts. (Serie Antropológica: 44).

Landa, Diego de
1986 *Relación de las cosas de Yucatán*. 13 ed. México, Porrúa, 1986. 252 pp. (Biblioteca Porrúa, 13).

Libro que se trata de la lengua tzotzil
1989 *Se continua con el vocabulario breve de*

algunos bervos y nombres, etc., la doctrina cristiana, el formulario para administrar los santos sacramentos, el confesionario y sermones en la misma lengua tzotzil: 169-179. *Las lenguas del Chiapas Colonial*. Edición y paleografía de Mario Humberto Ruz. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas. 393 pp. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 7).

Linares, Edelmira y Robert Bye
2006 "Las plantas ornamentales en la obra de Francisco Hernández": 48-57, *Arqueología mexicana*. Marzo-abril, 2006. Vol. XIII, 78 pp.

Los códices de Chiapas
1985 México, Chiapas, Universidad Autónoma de Chiapas, 1985215 pp.

Nájera Coronado, Martha Ilia
2007 *Los cantares de Dzitbalché en la tradición religiosa mesoamericana*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas: Centro de Estudios Mayas. Fts. 184 pp.

Quezada, Noemí
1996 *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Antropológicas/Plaza y Valdés Editores. 303 pp. Ilus.

Recetario de indios en lengua maya. Índice de plantas medicinales y de enfermedades coordinados por D. Juan Pío Pérez con estratos de los recetarios, notas y añaduras por C. Hermann Berendt,M.D., Mérida 1870
1996 Edición de Raquel Birman Furman. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas. 294 pp. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 13).

Ritual de los Bacabes
1987 Edición de Ramón Arzápalo Marín. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas. 1109 pp. (Fuentes para el estudio de la cultura maya, 5).

Sahagún, Bernardino
2000 *Historia General de las cosas de Nueva España (versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como Códice Florentino) 3 vol.* Estudio introductoria, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 3 ed. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Editorial Patria. (Cien de México).

Schele, Linda y Nicolai Grube
1997 "*The Almanacs*" Workshop, Austin, Texas. Maya Hieroglyphic Forum.





Figura 1. *Nikté* o flor de mayo.

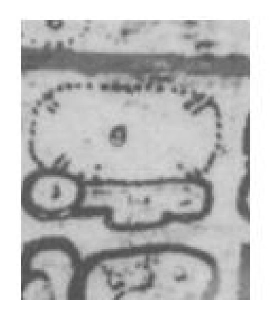
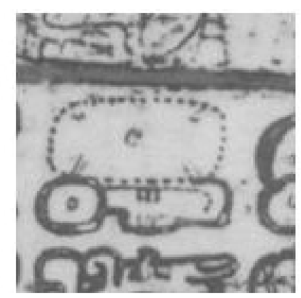
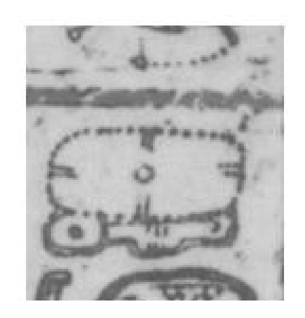




Figura 2. Glifo nikté. *Códice dresde* 12c

Cacaloxochitl, Candelerillo flor de cuervo,	Centro de México
palo de cacalosúchil, *Palo de oído, jacalosuchil*	Centro de México
flor de mayo, flor de mayo roja	Yucatán, Centro de México
kakaluxochilt	Guerrero
cacaloxuchuil	Hidalgo
parandechicua	Michoacán
guichacki/ Ahuaipuih	Oaxaca/ mixe
chak-sabak-nicte, sach. nicte', saknikte'	Quintana Roo
ukulhuitz.	San Luis Potosí (tenek)
flor de mayo, Nikté	Yucatán
chinquinjoyó, Nopinjoyó	Zoque
cundá	Tarasco
lengua de toro	Chiapas
frangipan	Industria del perfume

Cuadro 1. Nombres locales de la *plumeria*. Basado en *Biblioteca Digital* www.velvet.unam.mx.

Reino: **División: Clase:** **Orden:** **Familia: Subfamilia:** **Tribu:** **Género:**	***Plantae*** ***Magnoliphyta*** ***Magnoliopsida*** ***Gentianales*** ***Apocynaceae*** ***Rauvolfioideae*** ***Plumerieae*** ***Plumeria***	**Especies** *Plumeria alba* *Plumeria inodora* *Plumeria obtusa* *Plumeria pudica* *Plumeria rubra* *Plumeria acuminata* *Plumeria acutifolia* *Plumeria stenopetala* *Plumeria stenophulla*

Cuadro 2. Clasificación científica de la *plumeria*. Basado en *Biblioteca Digital* www.velvet.unam.mx.



Figura 3. La *Cacalaxóchitl, flor del cuervo. Códice Badiano*. (Heyden, 1985).



Figura 4. La diosa Xochiquétzal. *Atlas de Durán.* (Heyden, 1985).



Figura 5. La flor como símbolo de la vagina. *Códice durán* (heyden, 1985).





Figura 6. Diosa O y Diosa I, *Códice de Dresde.*



MUJERES Y HOMBRES MAYAS POSCLÁSICOS E HISTÓRICOS EN LA VIDA RITUAL EN LAS TIERRAS BAJAS DE CHIAPAS

Joel Palka

Capítulo XIII



MUJERES Y HOMBRES MAYAS POSCLÁSICOS E HISTÓRICOS EN LA VIDA RITUAL EN LAS TIERRAS BAJAS DE CHIAPAS

Joel Palka
Departamento de Antropología y Programa de Estudios Latinoamericanos y Latinos
Universidad de Illinois, Chicago

El enfoque en los estudios de género y la vida ritual de los mayas ha sido en el período del clásico tardío (ca. 600-800 d.c.). Algunos estudios se han concentrado en la iconografía, epigrafía, y la arqueología para obtener información sobre los roles de las mujeres y hombres en los ritos mayas (Josserand 2002; Joyce 2000; Looper 2002; Palka 1999). Sin embargo, los documentos históricos también ofrecen información importante y detallada sobre la cultura maya que puede ser utilizada para reconstruir el papel de mujeres y hombres en las ceremonias en el clásico tardío (Bassie-Sweet 2002). Del mismo modo, al estudiar la vida ritual de las mujeres y hombres mayas en el postclásico tardío y en los tiempos históricos, los investigadores se han enfocado en la etnohistoria, empleando información proveniente de la arqueología e iconografía (Joyce 2000; Vail y Stone 2002). Además, gracias a estudios previos tenemos mayor conocimiento de las ceremonias y el género de los mayas históricos de las tierras bajas mayas del norte, principalmente en la peninsula de Yucatán, y menor conocimiento sobre los mayas de las tierras bajas del sur, como El Petén en Guatemala, y Chiapas en México. Cabe mencionar que los investigadores de la cultura maya de las tierras bajas del sur



frecuentamente emplean información histórica de Yucatán en sus estudios, aunque existen documentos sobre los mayas del sur (Coe 1999; McAnany 1995; Rice 2004).

Por lo tanto, este ensayo examina estos problemas en el estudio de las mujeres y los hombres mayas y de su vida ceremonial. Particularmente, se enfoca en los roles de las mujeres y los hombres durante los periodos postclásico e histórico en las tierras bajas mayas del sur basandose en un estudio que emplea equilibradamente información arqueológica, histórica, y etnográfica. La mayoría de los datos arqueológicos provienen de sitios posclásicos alrededor del Lago Mensabak (Figura 1) en las sierras cercanas a la Selva Lacandona en Chiapas, México (Palka et al. 2008; Sánchez Balderas 2005; Thompson et al. 2005). Los documentos históricos usados en el presente estudio pertenecen a los mayas de las tierras bajas del sur en El Petén y Chiapas (Cogolludo 1957; DeVos 1988a; Feldman 2000; Hellmuth 1972; Villagutierre Soto-Mayor 1983). Aunque la etnohistoria de Yucatán y los altos de Chiapas y Guatemala es útil para reconstruir las vidas de los mayas de las tierras bajas del sur (Bassie-Sweet 2002), los documentos sobre los grupos étnicos mayas de esta zona son más relevantes para el análisis cultural, especialmente las ceremonias. Asimismo, a pesar que el enfoque de los antropólogos ha sido sobre el rol de los hombres en las ceremonias (McGee 2002), en este estudio se han empleado detalles etnográficos, principalmente de grupos lacandones actuales para analizar la vida ritual de las mujeres y hombres.

Del mismo modo, este estudio se orienta hacia la teoría de la complementaridad de los sexos en la vida ritual maya, sin embargo, se demuestra que existía una jerarquía social en la complementaridad ritual de las mujeres y los hombres. Asimismo, se discute el contexto público y doméstico de las ceremonias mayas junto con el simbolismo religioso femenino y masculino para tener una perspectiva más balanceada sobre la estructura y la importancia de la vida ritual maya.

El Genero y la vida ritual maya

Desde la perspectiva de género, los investigadores pueden percibir claramente la totalidad de la estructura, las prácticas, y las creencias en la vida ritual maya (Joyce 2000; Wicker y Arnold 1999). De este modo, se podría saber más sobre las ceremonias mayas si se examinan los roles de las mujeres y los hombres en vez de enfocar en la estructura y naturaleza de las ceremonias solamente; por ejemplo, se podrían entender mejor los ritos de sacrificio maya a través del estudio de las prácticas rituales de las mujeres y los hombres en vez de hacer sólo una descripción general de los sacrificios sin tener en cuenta la importancia de los actores y el género en las ceremonias. Este enfoque resulta en más detalles sobre las ceremonias mayas y se comprende más sobre porque las mujeres y hombres participaron en ritos específicos.

En este ensayo se discute sobre los papeles de ambos sexos en las ceremonias para tener una vista más amplia de la vida ritual maya que no es posible de entender si sólo se enfatiza el rol de la mujer o el del hombre (Ardren 2002; Looper 2002; Marion 1999; Wicker y Arnold 1999:1). En primer lugar, el estudio del simbolismo de las mujeres en el arte maya podría ser más completo si se hicieran comparaciones con las representaciones de los hombres a la misma vez (Joyce 2000; Vail and Stone 2002). Además, la falta de información sobre las costumbres y rituales de las mujeres excluye a la mitad de la población maya (McGee 2002). Asimismo, en algunos casos la participación de la mujer maya

en los rituales se ha interpretado como secundaria debido que sus roles no son tan públicos, y los autores no han prestado atención al simbolismo femenino en las ceremonias de los hombres (Marion 1999).

Asimismo, muchos investigadores han examinado la vida ritual de las mujeres y los hombres de la élite maya por medio de estudios iconográficos e inscripciones jeroglíficas (Houston y Inomata 2009:136-150; Joyce 2000; Schele y Miller 1986). Las ceremonias y costumbres religiosas de los nobles representados en el arte maya podrían ser diferentes en algunos aspectos con las ceremonias y costumbres de los que no pertenecían a las familias reales. Por ejemplo, se conoce muy poco acerca de los rituales realizados por la gente común maya para sembrar campos de maíz, para mantener la salud, o para tener partos exitosos por la falta de relevante información del arte real maya.

En muchos estudios el énfasis en el hombre o en la mujer, o en la élite o el plebeyo ha dado como resultado entender la dualidad y la complementariedad de género en la religión maya (Ashmore 2002; Joyce 2000; Marion 1999; Palka 1999; Santana Rivas y Rosado Rosado 2007). Según esta perspectiva, la naturaleza de los ritos y costumbres religiosas de ambos sexos existen por los comportamientos y acciones complementarias de hombres y mujeres. Por ende se puede enender la vida ritual de las mujeres por medio del estudio de las ceremonias y creencias de los hombres. Por ejemplo, las ceremonias asociadas con la luna son llevadas a cabo por las mujeres minetras que los ritos asociados con el sol son hechos por los hombres (Marion 1999).

Sin embargo, en la dualidad religiosa de ambos sexos existen oposiciones y posiciones jerárquicas. Por ejemplo, los hombres están asociados con la religión pública, las posiciones religiosas altas, los dioses más poderosos, y los actos ceremoniales "verdaderos," mientras que las mujeres están relacionadas con lo doméstico, la naturaleza, las diosas, y las posiciones inferiores en la jerarquía religiosa (Ashmore 2002; Bassie-Sweet 2002; Houston y Inomata 2009:146-148; Joyce 2000; Marion 1999; Monaghan 2001:287-288; Palka 2002). Esta estructura jerárquica en la vida ritual maya es parte de la moralidad o *habitus* en la cultura maya que guía el comportamiento y valores de la gente, la organización social, y la religión (Houston y Inomata 2009:28-32). Así la gente maya aprende sus roles en las ceremonias y sus lugares sociales por medio de la vida cotidiana y la estructura de su sociedad.

La información proveniente de la cultura material recuperada mediante investigaciones arqueológicas, las descripciones de prácticas religiosas halladas en documentos históricos, y los análisis detallados obtenidos mediante estudios etnográficos nos ofrecen una perspectiva más balanceada acerca de la vida ritual de mujeres y hombres maya incluyendo desde las clases bajas hasta las de élite. Adicionalmente, al entender la complementariedad entre mujeres y hombres, y al analizar la jerarquía de los roles de las mujeres y hombres en las ceremonias se pueden desarrollar comparaciones con la extensa información de las diversas fuentes mencionadas previamente.

Etnohistoria de la vida ritual y el genero en las tierras bajas mayas del sur

A pesar de que existen varios documentos históricos así como publicaciones sobre las sociedades mayas de las tierras bajas del sur, los arqueólogos y etnohistoriadores no tienden a usarlos; usualmente se enfocan en la información histórica sobre los mayas del norte en Yu-

catán, tales como *La Relación de las Cosas de Yucatán* escrita por el Fray Diego de Landa y otros autores españoles (Restall y Chuchiak 2002; Tozzer 1941). Varios investigadores han escrito sobre las culturas mayas de las tierras bajas del sur de las provincias llamadas El Próspero y El Lacandón en noreste de Chiapas, y Acalán y El Manché en el sur de El Petén, Guatemala (Comparato 1984; DeVos 1988a; Feldman 2000; Hellmuth 1972; Jones 1989, 1998; Thompson 1938, 1977; Villa Rojas 1995). Existe mucha información cultural de los mayas históricos de las tierras bajas del sur que es importante para reconstruir la sociedad maya arqueológica.

El presente estudio emplea información cultural proveniente de documentos sobre los mayas de los pueblos de Nohhá (El Próspero) los cuales hablaban yucateco (Cogolludo 1957). Asimismo se empleó las fuentes sobre Lakamtun en el Lago Miramar y Sac Balam (provincia El Lacandón) de los ch'olti-lacandones, y San Juan Manché (El Manché) de los mayas manché-ch'oles. Se han utilizado estos documentos de los mencionados grupos mayas por sus conexiones históricas, geográficas, y sociales a través del tiempo (DeVos 1988a; Feldman 2000; Nations 2006; Palka 2005a). Adicionalmente, la información sobre los mayas itzajes y kowojes resulta ser de igual importancia (Jones 1998; Rice y Rice 2009; Villagutierre Soto-Mayor 1985, 1983), pero no se ha empleado exhaustivamente en este ensayo por que dichos grupos se ubicaban al este del área de estudio en la zona de Chiapas. En los documentos se encuentran algunas descripciones de los mayas que informan sobre los roles de las mujeres y los hombres en la vida ritual y el simbolismo de género en las ceremonias, las cuales son importantes al comparar con las evidencias arqueológicas y etnográficas.

Los documentos generalmente muestran que los hombres organizaron y llevaron a cabo ritos públicos, como sacrificios en los templos, festivales en las plazas, y entrega de ofrendas a los dioses a los santuarios, los pueblos y al paisaje sagrado (Cogolludo 1957; Villagutierre Soto-Mayor 1983). Sin embargo, los archivos históricos claramente indican que las mujeres cumplían papeles importantes en ceremonias públicas y privadas, las cuales eran diferentes a las de los hombres. A la vez, los documentos claramente indican que en las sociedades mayas históricas existía oposición y jerarquía en la vida ceremonial y en el simbolismo religioso en los roles de las mujeres y de los hombres (Comparato 1984; Valenzuela 1979). En este sentido, las actividades de las mujeres y de los hombres eran separadas, dividiendo los símbolos femininos de los masculinos.

En un ejemplo de tiempos históricos (ca. 1695) acerca de la naturaleza pública y la separación de la vida ritual de las mujeres y de la de los hombres, los españoles describieron que en el pueblo de Sac Balam tres casas de comunidad eran de madera y estaban bien construidas: una para los ritos de la comunidad, una para las ceremonias de los hombres, y otra para las ceremonias de las mujeres. Todas estas casas se ubicaban alrededor de una plaza que albergaba ceremonias públicas (DeVos 1988a:178). Una de estas casas estaba "destinada para la congregación de las indias a las dichas funciones [religiosas], por manera que los varones se separaban de las hembras" (DeVos 1988a:180; Valenzuela 1979:314-315). Estas descripciones informan de casas exclusivas para los hombres y las mujeres (a veces para ellas estaban destinadas las unidades domésticas para sus ritos) donde se llevaron a cabo actividades separadas por el género, que también existían en otras culturas en el mundo (La Fontaine 1985:126-127).

Muchas veces en los documentos se advierte que las mujeres mayas eran centrales en la vida ceremonial. En varios lugares, los padres

católicos trataron de detener la participación de las mujeres en ceremonias, el pintado de cosas por las mujeres y de ellas mismas para los ritos, como en Sac Balam (Comparato 1984:8). En Nohhá, los padres católicos notaron que los mayas de este pueblo "se juntaron todos… con mujeres y niños, y hicieron un convite general, donde bebieron balché (bebida alcólica de cierta corteza de árbol y miel), [la] bebida acostumbrada en sus idolatrías…" (Cogolludo 1957:695). Las mujeres llevaron a cabo ritos con "ídolos" y altares, muchas veces lo realizaron conjuntamente con los hombres. En Nohhá había una mujer anciana que vivía en el monte que tenía un ídolo de madera, que era compartido por ello, otros hombres mayas y un mestizo (Cogolludo 1957:693). Este último caso puede ser relacionado con el rol especial de las mujeres ancianas en las ceremonias maya y tal vez en la elaboración de imagenes religiosas según el estatus especial de mujeres ancianas en comparación con mujeres jovenes y fertiles (Palka y Buechler 2003; Vail y Stone 2002:204,226).

Sin embargo, la separación principal de los papeles de las mujeres y el de los hombres en las ceremonias mayas es evidente en los documentos. Por ejemplo, el sacerdote maya de Nohhá hizo sacrificios en la communidad ayudado por "un indio, que llaman Ah Kulel ("él/si mismo de los dioses/entidades sagradas"), que sirve de maestro de ceremonias, otro a quien llaman Ah Kayom ("él/si mismo del canto y música"), y una doncella que tortea pan, que ha de ser hija de uno de ellos, dedicada a ese solo ministerio… Todos los indios van siempre a la adoración del ídolo: las mujeres no se hallan presentes, sino sola la doncella…" (Cogolludo 1957:699). En otro caso, cuando los manches-ch'oles celebraban sus festividades, los hombres tomaban una bebida alcólica (*chicha*) servida por mujeres jóvenes, quienes eran decoradas con collares, plumas, y flores (Feldman 2000:110). En una misión ubicada en una communidad de manches-ch'oles habían dos filas de personas en la iglesia, una para hombres y otra para mujeres (Feldman 2000:26).

Adicionalmente, las mujeres tenían roles principales en algunos ritos específicos durante tiempos históricos, especialmente los relacionados con la vida doméstica, pero las ceremonias eran públicas todavía. En Sac Balam, los españoles describieron que una mujer vieja se encargaba de realizar algunos ritos de bautizo (Comparato 1984:19). Esta evidencia enfatiza el conocimiento de las mujeres, especialmente las de mayor edad, en cuanto a ceremonias asociadas con niños, tales como el cambio de aspecto físico de la cabeza de infantes efectuado con tablas de madera (Tiesler 2002). También en Sac Balam las mujeres encargadas de ceremonias nupciales se pintaban a ellas mismas y a la novia decorándola con collares de cuentas, cascabeles, y monedas (Comparato 1984; Valenzuela 1979).

La decoración del cuerpo humano era importante en las sociedades mayas de las tierras bajas del sur, la cual se practicaba día a día y también en ceremonias. Muchas veces estas costumbres eran distintas entre mujer y hombre. Tal y como se mencionara anteriormente, las mujeres en el pueblo de Sac Balam se pintaban el cuerpo tanto en las bodas como diariamente. Asimismo, los hombres se pintaban el cuerpo de color negro (Comparato 1984:20). Los indígenas de El Próspero y Nohhá usaban orejeras y palos de vainilla atravesados de sus narices. Además, tienían todo el cuerpo pintado con rayas hasta la cintura y usaban el pelo largo (Villa Rojas 1995:461). Para diferenciarse, las mujeres vestían tocados de pluma en su cabeza y cortas enaguas blancas desde la cintura hasta media pierna (Cogolludo 1957:699). Por emplear dichos tocados de plumas y decoraciones en la náriz, los sacerdotes españoles

asociararon estas costumbres decorativas con ritos dedicados al diablo, y rápidamente trataron a eliminar estas prácticas (Comparato 1984; Valenzuela 1979).

También el género era importante en las creencias mayas y en el simbolismo de la religión en los tiempos históricos. Por ejemplo, los mayas ch'olti-lacandones de Sac Balam tenían dioses y diosas, e incluía una diosa llamada Xcacuihala ([shkakuihalal o Ishkak wits halal? "femenino (*ix/ish*) cerro de la flecha/lanza") (Comparato 1984:12-13), que podría estar asociada con la creación de cerros. Los manches-ch'oles del suroeste de El Petén tenían dos cerros sagrados (Thompson 1938:594), uno que se llamaba Vatanch'u ("dios derecho;" o Votan ch'u?; Villagutierre Soto-Mayor 1983:101, nota 397) el cual en su cumbre tenía un altar cuadrado de piedra, antorchas de pino, y gotas de sangre que eran ofrendas para el cerro. El otro cerro se llamaba Xcarruchan (Escurruchan o Ishcarruchan? ish- o sh- que posiblemente significa "feminino" para este caso) que era el dios (diosa?) de los cerros, posiblemente la creadora del mundo (Feldman 2000:176; Villagutierre Soto-Mayor 1983:101, 104). En la cumbre de este cerro existía una plaza pequeña y limpia. En el centro de la plaza y protegido por una palizada pequeña se hallaba fogón; esta plaza era mantenida por los viajeros los cuales quemaban incienso al cerro para que pudieran subir y cruzar esta zona sin peligro (Villagutierre Soto-Mayor 1983:101-102).

El simbolismo del género en la religión y sociedad maya es obvio en las posiciones políticas-religiosas y ritos de transformación en la vida humana. Un sacerdote u hombre noble en Sac Balam tenía el nombre de Isquin o posiblemente Ixquin (*Ishk'in*) Chan kuk, o "mujer sol, o sol femenino, pequeño [o serpiente?] quetzal" (DeVos 1988a:146). Este hombre era un noble que estaba bajo el poder de otro noble de nombre Cabnal (*kab nal* "mano de maíz," o nombre masculino) que era el gobernante (DeVos 1988a:149-150). Estas posiciones y nombres reflejan la importancia y complementariedad de los hombres y mujeres en la cultura maya, y se hacen recordar los títulos y estatus de *cihuacoatl* ("mujer serpiente") y *tlatoani* ("alguien que habla/gobernante") de los nobles supremos de los aztecas (Joyce 2001:111).

Asimismo, en los entierros de los mayas de Sac Balam se colocaron banquitos de madera, cigarillos, y "otras cosas de uso varonial" sobre las sepulturas de los hombres y sobre las de las mujeres pusieron piedras de moler, ollas, jícaras, y "otros semejantes trastos…" (Valenzuela 1979:357). Estas prácticas recuerdan las ceremonias mayas históricas y etnográficas de iniciación de las muchachas y muchachos cuando se entregaban objetos asociados al trabajo correspondiente de los adultos de cada sexo. Por ejemplo, en los ritos de meek'chaar o meek'bir los lacandones entregaban flechas, hachas, e incensarios a los jóvenes varones y tejares, piedras de moler, jícaras, y cuchillos a las jóvenes muchachas, los cuales simbolizaban su identidad y función en la sociedad (Marion 1999:277-294; McGee 1990:99-106).

Etnografia del genero y los rituales lacandones

La extensa información etnográfica de los lacandones se ha recopilado a través de más de un siglo y trata sobre sociedades y costumbres que casi han desaparacido (Boremanse 1998, 2006; Bruce et. al 1971; DeVos 1988b; Duby y Blom 1969; Marion 1999; McGee 1990; Soustelle 1970; Tozzer 1907; Villa Rojas 1995). Asimismo, los lacandones están relacionados con las culturas mayas del periódo postclásico e histórico en las tierras bajas de Chiapas (DeVos 1988a;

Boremanse 1998; Palka 2005a). La mayoría de las descripciones etnográficas de la religión de los lacandones se enfocan en las creencias y ritos de los hombres en la casa de los dioses (*yatoch k'uh o u nail k'uh*), en los santuarios, en el paisaje sagrado, y en las ruinas mayas donde entregaban ofrendas a los incensarios de los dioses (Bruce et al. 1971; McGee 1990).

Sin embargo, muchos autores han mencionado la participación de la mujer lacandona en la vida ceremonial (Marion 1999; Tozzer 1907; Villa Rojas 1995). En primer lugar, solo las mujeres, usualmente las más viejas, sabían hacer las comidas rituales para ofrecer a los dioses. Entonces, estas mujeres eran las que enseñaban las prácticas religiosas y las creencias a las mujeres jovenes. Así, en los asentamientos lacandones las mujeres tienen una cocina especial al lado de la casa de los dioses donde trabajan día y noche para preparar las bedidas y comidas especiales para los dioses (Villa Rojas 1995:346). Durante las ceremonias, los hombres se abstenían de la vida sexual con mujeres y dormían lejos de ellas en la casa de los dioses (Villa Rojas 1995:346). Al término de los ritos, las mujeres entraban a la casa de los dioses para comer con los hombres (Tozzer 1907:118,130,138). Del mismo modo, las mujeres acompañaban a los hombres en la preparación de la comida cuando ellos iban a los santuarios ubicados en los lagos, riscos, y ruinas mayas para realizar los ritos a los dioses que vivían allí (Tozzer 1907:148).

Muchos de estos dioses eran vistos por los lacandones como masculinos, como *Hachakyum* ("nuestro verdadero señor"), quien era un dios asociado con el cielo y el sol, y *Ah k'ak'* ("señor del fuego"), quien era un dios de la guerra y la caza (Bruce et al. 1971; McGee 1990). Los lacandones representaban a sus dioses en incensarios de barro cocido que eran usados en sus ritos. Estos ritos eran realizados en las casas de los dioses, cuevas, y ruinas mayas para ofrecer comida, bebida, e incienso a sus deidades. Existían muchas diosas de los lacandones, usualmente ellas eran las esposas de los dioses masculinos, pero los hombres no hacían tantas ceremonias ni dieron tantas ofrendas a ellas (Bruce 1968). Sin embargo, debido que muchos de los antropólogos eran hombres, es posible que no hayan recuperado información sobre las ceremonias de las mujeres, que posiblemente fueron más privadas.

De todas formas, sabemos que los lacandones elaboraron para sus ritos incensarios de cerámica con representaciones de diosas. Por ejemplo, la vasija para la diosa *Akna'* ("la madre" o más bien "nuestra madre"), tiene un mango largo con una cara incisa en la parte extrema (Figura 2) semejante a los incensarios del periodo posclásico (Tozzer 1907:110). El incensario de Akna' fue hecha durante los ritos para formar incensarios nuevos para los dioses. Asímismo, esta diosa dío a luz a los dioses lacandones. *Akna'* estaba asociada con la luna, las mujeres, los tejidos, y el parto, y ella era la esposa del dios supremo *Hachakyum*, quien estaba relacionado con los grandes vestigios de Yaxchilán (del lacandón *hach bilam*?) (Marion 1999:168).

De esta forma, estos dos dioses se complementaban en el universo lacandón. La diosa Akna' estaba relacionada con Ixchel de las mujeres mayas yucatecas, quienes colocaban figurillas ("ídolos") de esta misma diosa debajo de sus camas para para tener éxito durante los partos y la promover la fertilidad (Villa Rojas 1995:324). Además, esta diosa, y sus variadas manifestaciones, era nombrada *Akna'il hachakyum* ("nuestra señora de hachakyum"), *Shk'ale'osh* ("la de las sagradas hojas de ramón"; Bruce 1968:132-133) y posiblemente *Ixchel*. Villa Rojas (1995:327-328) sostiene que está diosa se llamaba *Ishkanleosh* y estaba asociada a las mujeres porque la nuez del ramón era usada para fortalecer la leche de la madre.

Los hombres lacandones hacían varias clases de incensarios para sus diosas que se parecen al de los dioses masculinos, y difieren porque están pintados en la parte frontal con diseños de huipil en lineas horizontales y verticales (Bruce 1968:140; Tozzer 1907:90). Por el contrario, los incensarios para los dioses masculinos poseen solamente líneas verticales. Sin embargo, se desconoce el uso ceremonial de incensarios de diosas en los santuarios lacandón pues éstos sólo han descritos por los antropólogos masculinos. Los incensarios de las diosas representan las esposas de los dioses (Bruce 1968). Estas diosas, además de *Akna'*, son importantes cuando los lacandones elaboraban nuevos incensarios para el rito del renacimiento de todos los dioses. Algunas de estas diosas esposas son *Akna'il kyantho'* y *Akna'ilk'inchob*, las cuales comparten los mismos nombres y comportamientos de sus esposos en mitos lacandones (Bruce 1968:133). Sin embargo, las diosas tenían sus propios incensarios que llevaban diseños específicos pintados adentro y afuera de la vasija con las que se les identificaban.

Existían otras diosas lacandonas que no conocemos tan bien. Según Bruce (1968:134) una diosa lacandona es *Mulikna'* ("nuestra señora del montículo"), que según los lacandones, vivía en una pequeña isla en el lago Mensabak. A la misma vez, Marion (1999:168, nota 234) indica que las islas son lugares donde la diosa lunar de las mujeres, *Akna'*, baja a la tierra para descansar (*muulikna'* o "montículo de la diosa/madre" o "isla artificial"). De este modo, dicha diosa y las mujeres estaban conectadas al agua y la fertilidad dentro los lagos. Existe evidencia de fragmentos de incensarios lacandones sobre una plataforma en la isla en el lago Mensabak, y podrían ser los incensarios de la diosa madre, *Akna'*.

Las ceremonias lacandones llevadas a cabo por los hombres tenían símbolos femeninos. Durante el rito de elaboración de los nuevos incensarios y en otras ceremonias, los hombres lacandones pintaban círculos redondos en sus camisas tradicionales y ceremoniales (*xikul* o *xikur* [*shikul/r*], este término es prestado del náhuatl *xicolli*) para simbolizar los pechos de la mujer (Figura 3; Marion 1999:444; Tozzer 1907:71-72). Esto simbolizaría los poderes de la mujer en el nacimiento y alimentación de los seres humanos y dioses. Esta ropa nueva para los ritos era elaborada por una anciana que conocía el proceso (Villa Rojas 1995:345). Solo en ocasiones ceremoniales, los hombres se ponían los collares de semillas de las mujeres (Villa Rojas 1995:345). El simbolismo femenino también se encuentra en la casa de los dioses (Marion 1999:401). Los lacandones refieren a la casa como *u nail k'uh* ("la casa del dios") y el término *na* o "domicilio" es un homófono con *na'* "madre/mujer." Se puede apreciar algo semenjante con el nombre de los incensarios *u laakil k'uh* o "el recipiente del dios" debido que *laak* "recipiente" es homófono con *lak* "esposa" (Marion 1999:391, nota 534).

Adicionalmente, los lacandones elaboraban figurillas de copal (*pom*) y hule (*k'ik'*) que representaban hombres y mujeres (McGee 1990:90-94; Tozzer 1907:125-126). Estas figurillas eran ofrendas para sus dioses. Asimismo, los masculinos salían al bosque en el otro mundo para cazar animales para la comida de los dioses y las mujeres molían maíz para las comidas y bebidas para los dioses. Algunas de estas figurillas eran de forma abstracta, pero otras eran antropomórficas. Es importante notar que las mujeres lacandones actuales todavía elaboran figurillas femininas de barro para vender a turistas, que representan mujeres lacandonas, diosas, o caracteres de mitos lacandones como sirenas.

Además, los hombres lacandones se pintaban las caras de color rojo durante estos

ritos, tales como un círculo en el frente y otro en la barbilla, una línea corriendo desde el frente hasta la naríz, y líneas debajo de los ojos (Tozzer 1907:72-73). Las caras de los incensarios están pintadas de la misma forma (Tozzer 1907:73,141). Estas observaciones sobre pintarse son importantes para reconocer esta misma práctica religiosa en el pasado, que ya ha sido discutido líneas arriba, y para intepretar los diseños en las figurillas arqueológicas y la pintura del arte rupestre (véase abajo).

Arqueologia de los ritos mayas y el genero en Mensabak, Chiapas

Mensabak (también Metzabok) está localizado en la parte noreste de las sierras de Chiapas cerca del Río Usumacinta en la Selva Lacandona. Se localiza aproximadamente a 60 km al noreste de Ocosingo, Chiapas, y alrededor de 50 km al suroeste de Tenosique, Tabasco (Figura 1). Asimismo, se ubica cerca del pueblo Nohhá en la provincia histórica de El Próspero y al norte de los pueblos de los mayas ch'olti-lacandones (DeVos 1988a). Es posible que haya sido una zona de refugio para los mayas itzajes, kowojes, kehaches de El Petén también (Palka 2005a; Villa Rojas 1995). Además, el área ha sido habitada por lo menos un siglo por lacandones (Soustelle 1970).

Algunos sitios mayas del período clásico tardío más cercanos son Palenque, Piedras Negras, Yaxchilán, Plan de Ayutla, y Toniná. Por la topografía kárstica presente en el área se encuentran numerosos riscos, cuevas, cerros, cenotes, pantanos, ríos, y lagos. Alrededor de los lagos de Mensabak se encuentran los sitios sagrados y habitacionales mayas que hemos investigado en nuestro proyecto (Figura 4). Esta zona atrajo a las poblaciones por sus recursos naturales tales como el agua, pescado, bosques con abundantes animales, terreno fértil para la agricultura y una temperatura agradable por encontrarse a una elevación media alta de las sierras. Además, polaciones mayas fueron atraídas al lugar por los sitios sagrados ubicados en esta área tales como lagos, cerros, cuevas, santuarios con restos humanos, ruinas mayas, y riscos con arte rupestre.

El Proyecto Arqueológico Mensabak estudia los cambios culturales de los mayas en una zona bastante rural posterior al colapso de esta civilización durante el período clásico tardío. Específicamente, estudiamos cómo la sociedad maya se reorganizó durante el posclásico para lograr reestablecer su civilización en Chiapas. También nos interesa entender cómo los mayas del territorio no conquistado en Chiapas fueron afectados por la conquista de los mayas en los alrededores de la Selva Lacandona en áreas como Tabasco, El Petén, y los altos de Chiapas (Alvarez y Pérez 1989; Chávez 2007; Lee y Bryant 1988; Lowe y Alvarez 2007; Rivero Torres 1992). Los mayas no conquistados en la Selva Lacandona probablamente fueron afectados por la colonización de los españoles, pero se desconocen los impactos biológicos, económicos y sociales en la región durante el período colonial. También nos interesa estudiar la vida ritual maya en Mensabak que fue importante por la presencia de santuarios, templos y lugares de peregrinación.

Varios antropólogos que estuvieron en Mensabak durante el siglo XX mencionan los santuarios arqueológicos con restos humanos asociados a incensarios lacandones en cuevas y riscos con arte rupestre (McGee 1990; Petryshyn 2005; Soustelle 1966:94). Recientemente, se han reportado nuevos sitios arqueológicos habitacionales y sitios rituales en las cimas de los cerros y dentro de las cuevas en Mensabak (Palka et al. 2008; Sánchez Balderas 2005; Thomp-

son et al. 2005). Es importante determinar de cuando datan y que funciones tenían los sitios en Mensabak para poder relacionarlos con la información sobre las culturas y ceremonias descritas en los documentos históricos y trabajos etnográfícos ya discutidos en las líneas previas.

En la orilla de los lagos hay muchos sitios habitacionales pequeños con plataformas bajas (Figura 4). Pensamos que estos sitios datarían desde el período posclásico hasta tiempos históricos. Los sitios en las orillas del lago tienen plataformas bajas en forma rectangular. Estas plataformas no estaban construidas sobre plazuelas como otros sitios mayas con montículos pertenecientes al periodo clásico tardío, sino dichas plataformas se encuentran dispuestas al azar o alineadas sobre el terreno. Por otro lado, algunas plataformas tienen bancos en forma de "C" y sus muros bajos de piedra están bien preservados. Estos rasgos arquitectónicos y patrón de asentamiento son diagnósticos para las construcciones del periodo posclásico tardío en el área Itzá y Kowoj de El Petén central en Guatemala (Chase 1985:195; Pugh y Rice 2009) y en Chiapas (Blake 2010:69; Lowe and Alvarez 2007:326).

El sitio Tzibaná muestra varias plataformas bajas construidas encima de los montículos y en los pisos de la plaza (Figura 5; Palka et al. 2008:662,671). Este sitio probablemente fue un lugar de peregrinaciones mayas a una gran cueva ubicada cerca a un risco con arte rupestre. El sitio Los Olores (también llamado *Kehchem* por los lacandones actuales) es uno de los sitios habitacionales posclásicos más grandes en la orilla del lago, pero también posee rasgos ceremoniales. En este sitio hay varias plataformas y terrazas, pero a la vez posee tres entradas a cuevas (Palka et al. 2008:667-668). Dentro de una cueva, o posible chultún o hollo artificial, se observó recientamente un entierro y una figura antropomórfica burda de barro (véase abajo).

Es importante notar que cuando baja el nivel del agua del lago se puede apreciar que cerca de estos sitios aparece una gran cantidad de tiestos de cerámica (Figura 6). La mayoría de estos fragmentos de cerámica pertenecerían al periodo posclásico tardío, y muchos podrían ser de tiempos históricos. La cerámica consiste de coladores o pichanchas, platos con soportes trípodes delgados, cuencos y platos burdos, tinajas con cuellos largos, y algunos tiestos de cerámica naranja fina que podrían ser de origen tabasqueño. Esta cerámica se parece al material hallado en otros sitios de Chiapas correspondiente al periodo posclásico tardío y tiempos coloniales tales como Las Margaritas (Alvarez y Pérez 1989), Soconusco (Voorhies and Gasco 2004), Coapa (Lee y Bryant 1988), Aguacatal en Campeche (Matheny 1970), y Champoton, Tabasco (Chávez 2007). No solo las formas sugieren estas fechas sino también la tecnología, debido a que es sabido que los mayas aplicaron rústicamente las asas a los cántaros y los soportes a los platos después de formar los cuerpos (Socorro Jimenez, communicación personal 2010). En las tierras bajas mayas del sur, los indígenas seguían empleando cerámica posclásica en los asentamientos ubicados fuera del dominio español (Palka 2009:298,316; Rice y Rice 2009).

En las orillas del lago Tzibaná encontramos varias figurillas de barro cocido pertenecientes a una tradición no muy conocida, que probablemente corresponderían a fechados en tiempos históricos (Figura 7). Las figuras son cuadradas, sólidas, y un poco burdas, y representan mujeres con senos y faldas quienes tienen rayas pintadas o tatuajes en la cara y en el cuerpo. Una de estas figurillas fue encontrada cerca de la cueva ritual de Tzibaná y otra fue hallada cerca de un entierro en una cueva del sitio Los Olores. Las figurillas podrían representar mujeres pintadas que participaron de ceremo-

nias, con las caras y cuerpos rayados, las cuales son descritas en los documentos históricos de los españoles para las tierras bajas mayas del sur tal como se ha descrito líneas arriba.

Estas figurillas podrían haber sido usadas en rituales en las áreas habitacionales y en los lugares sagrados en Mensabak como ofrendas a los dioses o diosas. Estas recuerdan a las figurillas dejadas por las mujeres mayas a Ixchel en Yucatán (Villa Rojas 1995:324) y a las figurillas lacandonas de hoy en Chiapas (McGee 1990; Soustelle 1966). Asimismo, las figurillas de Mensabak como ofrendas podrían transformarse en las ayudantes o esposas de los dioses (Bruce et al. 1971:120). Sin embargo, es posible que las figurillas funcionaron como ofrendas de las mujeres mayas dejadas en los altares ubicados en las casas y en los sitios ceremoniales y después fueron dejados en sitios sagrados. En este caso, las figurillas habrían servido durante ceremonias para la salud, fertilidad, y partos éxitosos, como eran importantes en los santuarios de Cozumel y Isla de las Mujeres (Patel 2009). Otras figurillas podrían haber sido usadas como votivos y que fueron depositados en el agua cerca de los sitios ceremoniales para atraer lluvia y fertilidad a la tierra por la conneción que existía entre las mujeres, la tierra, y el agua en la religión maya (Joyce 2000; Marion 1999).

Es importante notar que el arte rupestre de los santuarios en Mensabak tiene aspectos femininos (Figura 8). Los santuarios están relacionados con la tierra, la lluvia, el agua, y al renacer después de la muerte. En el santuario ubicado en el risco de Mensabak existe un diseño de una culebra y en otro diseño se expone a Tláloc ("ser dentro de la tierra" en náhuatl) al cual los lacandones aluden como su dios Mensabak (Bruce 1968; Palka 2005b,c). Ambos símbolos estaban relacionados a la tierra y a la lluvia en la mesoameríca antigua (de la Garza 2003; Pasztory 1974). Además, el santuario de Mensabak es el lugar donde las almas de los muertos descansan mientras esperan renacer al término del presente mundo (Petryshyn 2005).

Otra imagen grabada en el cercano risco de Tzibaná representa una gran serpiente emplumada, que es la serpiente-lluvia de la mesoamérica antigua (de la Garza 2003; Ringle et al. 1998). Estas serpientes podrían ser asociadas con las mujeres, la tierra, y las diosas de la lluvia, como se aprecia con imágenes de Ixchel, la diosa de la lluvia de los mayas de Yucatán, quien lleva una serpiente en el tocado o en el cinturón (de la Garza 2003:209-210,268; Vail y Stone 2002). Así, las serpientes y las mujeres estaban relacionadas con la fertilidad. Es posible que los hombres y mujeres mayas posclásicos y lacandones históricos hayan pintado y grabado estos diseños en los riscos.

En las bases de los riscos y las cuevas de los santuarios de Mensabak hay restos humanos, y es obvio que através del tiempo las mujeres mayas participaron de la vida ritual en estos lugares. Hemos mapeado y fotografiado dichos lugares rituales y según los huesos de pelvis observados nos indicarían que las mujeres fueron enterradas junto con los hombres. Es posible que hayan participado junto con los hombres en los ritos realizados en los santuarios y en las ceremonias de entierros. Sus cuerpos y restos óseos fueron dispuestos en los santuarios y así estar en las casas de los dioses donde pasarían al otro mundo, el de las almas humanas. Al interior de la cueva asociada con el dios Ah Kak, los lacandones actuales de Mensabak encontraron herramientas de madera para tejer textiles. Estas mismas siempre han sido usadas por las mujeres mayas, y estaban conectadas ritualmente al nacimiento de los niños y al parto o "tejar bebes" (Marion 1999; Vail y Stone 2002:219). En este sentido fueron relacionadas con el renacer de los muertos en el otro mundo.

La participación de las mujeres o diosas

en la vida ritual en los santuarios también está simbolizada en los incensarios lacandones. Se han hallado incensarios lacandones dedicados a sus dioses y diosas inferido por los diseños pintados en las vasijas (Figura 9). Las líneas verticales e horizontales representan huipiles propios de las mujeres, en cambio las líneas verticales representarían la ropa del hombre (Bruce 1968:140). Los lacandones creen que las diosas son esposas y ayudantes de los dioses y por ello les daban ofrendas en sus incensarios. Es posible que los incensarios de las diosas estuvieran relacionados con los ritos o entierros de las mujeres en los santuarios. También hemos hallado un incensario de la diosa *Akna'* de los lacandones en una cueva, que probablamente haya sido depositado después de una ceremonia de elaboración o ritos de "nacer" de nuevos incensarios (véase arriba). Asimismo, las figurillas femininas e incensarios de las diosas que fueron depositados en los santuarios y cuevas con los entierros podrían significar el renacer de los seres humanos al mundo sobrenatural.

Los tiestos de cerámica de pichanchas, o coladores, son bastantes comunes en las orillas de los lagos de Mensabak y cerca de algunos santuarios (Figura 10). Existe una pichancha entera hallada dentro de un santuario lacandón que se llama Ah Cha Chi, el cual se encuentra al interior de una cueva. Pareciera que fue dejada allí por los mayas del periodo posclásico o histórico y luego fuera removida de un entierro localizado en la cueva y colocada en el santuario lacandón. Estas vasijas fueron empleadas para hacer pozole. La elaboración del pozole siempre ha sido realizada por mujeres mayas y es importante hacer notar que eran las mujeres mayas y lacandonas quienes hicieron el pozole que se ofrecía a los dioses, como hemos visto en los documentos y en las etnografías (McGee 1990; Marion 1999; Soustelle 1961:64; Tozzer 1907). Entonces, las pichanchas en Mensabak demuestran el importante papel de la mujer en los ritos mayas debido a que ellas, y no los hombres, tenían el reconocimiento para hacer las propias comidas y bebidas para los dioses. En cambio los hombres solo conocían las palabras, los cantos, y las ceremonias correctas para comunicarse con los dioses. De este modo, las mujeres y los hombres complementaban la vida ritual maya.

Conclusiones

El enfoque de los estudios de la vida ritual maya y del género en el pasado se concentra en el arte de la élite durante el clásico tardío. A la misma vez, cuando se utilizan documentos estos tratan sobre las tierras bajas mayas del norte aunque las investigaciones son sobre las culturas mayas de las tierras bajas del sur, como Chiapas y El Petén. Como hemos demonstrado, las fuentes etnohistóricas y etnográficas de las tierras bajas mayas del sur contienen información importante sobre la vida ritual de las mujeres y hombres mayas. Por medio de estas fuentes sabemos más sobre los diferentes roles que tenían las mujeres y los hombres en las ceremonias mayas, tanto en los sitios sagrados como en los asentamientos. Estas fuentes también muestran el simbolismo feminino y masculino en los ritos y en la cultura material de la vida ceremonial maya, como los poderes diferentes de los dioses y las diosas y sus representaciones distintas en los incensarios.

El análisis de género en la vida ritual maya provee un conocimiento más profundo de las ceremonias mayas que las descripciones de los ritos y funciones y vida ritual de los hombres solamente. Por ejemplo, sabemos que las mujeres mayas tenían ceremonias relacionadas con la vida doméstica, como las bodas y partos, y

solo ellas, especialmente las mujeres ancianas, tenían el conocimiento y poder para preparar comida para los dioses. En cambio, los hombres realizaron ceremonias públicas y estaban encargados de los ritos en los sitios sagrados que eran las casas de los dioses supremos.

La información etnohistórica y etnográfica también proveen información sobre la arqueología de las ceremonias de las mujeres y los hombres mayas. Todas estas fuentes presentan una vista más balanceada sobre el género y la vida ritual maya a pesar de sus diferencias temporales. La cultura material encontrada en investigaciones arqueológicas da una vista mas amplia y complementa que no fue cubierta por los hombres que escribieron descripciones y etnografías sobre prácticas religiosas (Alexander y Kepecs 2005). Por medio de estos documentos sabemos más sobre las ceremonias de los hombres, los ritos públicos, y la élite o los líderes de las comunidades mientras que la información etnográfica y arqueológica nos da perspectivas de los otros contextos y grupos sociales.

A la misma vez, los hallazgos en los sitios arqueológicos en Mensabak, Chiapas, demuestran que las mujeres mayas y el simbolismo femenino tenían papeles más importantes que lo que se pensaba, como en los ritos en los santuarios donde las mujeres prepararon comida para los dioses y fueron enterradas. También las representaciones de mujeres en las figurillas de barro y el simbolismo predominante de la tierra y el agua en el arte rupestre indican que la fertilidad de la tierra y las mujeres era central para las ceremonias mayas en el lugar.

A pesar de la importancia de las mujeres mayas en la vida ritual a través del tiempo, se nota una complementariedad jerárquica en las ceremonias. Empezando en el clásico tardío, que ha sido en enfoque de los estudios de la vida ritual maya en el pasado, los hombres mayas eran los líderes en las ceremonias públicas de la élite y eran asociados con las posiciones altas en la vida ritual, como el simbolismo de la "derecha" o el "correcto, poderoso, conectado con el sol, y masculino" (Palka 1999, 2002). En cambio, las mujeres mayas tenían papeles importantes en los ritos, pero eran asociadas con las posiciones secundarias simbolizadas por la "izquierda, estatus social más bajo, la luna y tierra, y femenino."

En los últimos 500 años en las tierras bajas mayas del sur, los hombres mantenían sus posiciones superiores en la vida ritual maya y seguían conduciendo las ceremonias públicas y ocupando las posiciones mas altas en la sociedad. Los hombres estaban encargados de los ritos en los templos y en el paisaje sagrado, como cuevas y montañas mientras que las mujeres se dedicaron a las ceremonias para la fertilidad y en hacer las ofrendas. Obviamente, ambos sexos contribuyeron todo lo necesario para completar los ritos juntos, y asimismo el estudio de las mujeres y hombres juntos es necesario para aprender sobre las culturas mayas del pasado hasta el presente.

Bibliografía

Alexander, Rani T. y Susan Kepecs

2005 "The Postclassic to Spanish-Era Transition in Mesoamerica: An Introduction." En *The Postclassic to Spanish-Era Transition in Mesoamerica: Archaeological Perspectives*, editado por Susan Kepecs y Rani T. Alexander, p. 1-12. University of New Mexico Press, Albuquerque.

Alvarez, Carlos y Tomás Pérez S.

1989 "Algunas Consideraciones Acerca de la Ocupación Posclásica en las Margaritas." En *Memorias del Segundo Coloquio Internacional de Mayistas, Volumen I*, p. 671-689. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Ardren, Traci
2002 "Women and Gender in the Ancient Maya World." En *Ancient Maya Women*, editado por Traci Ardren, p. 1-11. Altamira Press, Walnut Creek, CA.

Ashmore, Wendy
2002 "Encountering Maya Women." En *Ancient Maya Women*, editado por Traci Ardren, p. 229-246. Altamira Press, Walnut Creek, CA.

Bassie-Sweet, Karen
2002 "Corn Deities and the Complementary Male/Female Principal." En *La organización social entre los mayas*, editado por Vera Tiesler, Rafael Cobos, y Merle Greene Robertson, p. 105-126. Institutio Nacional de Antropología e Historia, México.

Blake, Michael
2010 *Colonization, Warfare, and Exchange at the Postclassic Maya Site of Canajasté, Chiapas, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation, no. 70. Brigham Young University, Provo, UT.

Boremanse, Didier
1998 *Hach Winik: The Lacandon Maya of Chiapas, Southern Mexico*. Institute for Mesoamerican Studies, Monograph 11, University at Albany, New York.

2006 *Cuentos y mitología de los lacandones: Contribución al studio de la tradición oral maya*. Academia de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala.

Bruce, Robert D.
1968 *Gramática del Lacandón*. Instituto Nacional de Antropologia e Historia, México.

Bruce, Robert D., Carlos Robles U., Enriqueta Ramos Chao
1971 *Los Lacandones: Cosmovisión Maya*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Chase, Arlen F.
1985 "Postclassic Peten Interaction Spheres: the View from Tayasal." En *The Lowland Maya Postclassic*, editado por Arlen F. Chase y Prudence M. Rice, p. 184-205. University of Texas Press, Austin.

Chávez, Ulises
2007 "De Mayas Chontales, Españoles, y Pantanos: La Secuencia Cerámica de San Román, Tabasco." En *XX Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2006*, editado by Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo, y Hector Mejía, p. 1161-1179. Ministero de Cultura y Deportes, Guatemala.

Coe, Michael D.
1999 *The Maya*. Thames and Hudson, New York.

Cogolludo, Diego López
1957 *Historia de Yucatán*. Editorial Academia Literaria, México.

Comparato, Frank E.
1984 *A Spanish Manuscript Letter on the Lacandones*. Labyrinthos, Culver City, CA.

De la Garza, Mercedes
2003 *El Universo sagrado de la serpiente entre los mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

De Vos, Jan
1988a *La Paz de Dios y del Rey: La conquista de la Selva Lacandona: 1525-1821*. Fondo de Cultura Económica, México.

1988b *Viajes al desierto de la soledad: Cuando la Selva Lacandona aún era selva*. Secretaría de Educación Pública, México.

Duby, Gertrude y Frans Bom
1969 "The Lacandon." En *Handbook of Middle American Indians, Volume 7*, editado por Evon Z. Vogt, p. 276-297. University of Texas Press, Austin.

Feldman, Lawrence H.
2000 *Lost Shores, Forgotten Peoples: Spanish Explorations of the South East Maya Lowlands*. Duke University Press, Durham, NC.

Freidel, David, Linda Schele, y Joy Parker
1993 *Maya Cosmos: Three Thousand Years on the Shaman's Path*. William Morrow, New York.

Hellmuth, Nicholas
1972 "Progreso y notas sobre la investigación etnohistórica de las tierras bajas mayas de los siglos XVI a XIX." *América Indígena* 32:179-244, Guatemala.

Houston, Stephen D. y Takeshi Inomata
2009 *The Classic Maya*. Cambridge University Press, Cambridge, England.

Jones, Grant D.
1989 *Maya Resistence to Spanish Rule: Time and History on a Colonial Frontier*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

1998 *The Conquest of the Last Maya Kingdom*. Stanford University Press, Stanford, CA.

Josserand, J. Kathryn
2002 "Women in Classic Maya Hieroglyphic Texts." En *Ancient Maya Women*, editado por Traci Ardren, p. 114-151. Altamira Press, Walnut Creek, CA.

Joyce, Rosemary A.
2000 *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*. University of Texas Press, Austin.

2001 "Negotiating Sex and Gender in Classic Maya Society." En *Gender in Pre-Hispanic America*, editado por Cecelia F. Klein, p. 109-142. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

La Fontaine, J. S.
1985 *Initiation: Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*. Penguin Books, Middlesex, England.

Lee, Thomas A. and Douglas D. Bryant
1988 "The Colonial Coxoh Maya." En *Ethnoarchaeology Among the Highland Maya of Chiapas, Mexico*, editado por Thomas A. Lee and Bryan Hayden, p. 5-106. Papers of the New World Archaeological Foundation, no. 56. Brigham Young Univeristy, Provo, UT.

Looper, Mathew G.
2002 "Women-Men (and Men-Women?): Classic Maya Rulers and the Third Gender." En *Ancient Maya Women*, editado por Traci Ardren, p. 171-202. Altamira Press, Walnut Creek, CA.

Lowe, Lynneth S. and Carlos Alvarez Asomoza
2007 "Recent Explorations at the Postclassic Site of Los Cimientos de las Margaritas, Chiapas." En *Archaeology, Art, Ethnogenesis in Mesoamerican Prehistory: Papers in Honor of Gareth W. Lowe*, editado por Lynneth S. Lowe and Mary E. Pye, p. 321-336. Papers of the New World Archaeological Foundation, No. 68. Brigham Young University, Provo, Utah.

Matheny, Ray T.
1970 *The Ceramics of Aguacatal, Campeche, Mexico*. Papers of the New World Archaeological Foundation, no. 27. Brigham Young University, Provo, UT.

McAnany, Patricia A.
1995 *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*. University of Texas Press, Austin.

Marion, Marie-Odile
1999 *El Poder de las Hijas de la Luna: Sistema simbólico y organización social de los lacandones*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

McGee, R. Jon
1990 *Life, Ritual, and Religion Among the Lacandon Maya*. Wadsworth Publishing, Belmont, California.

2002 *Watching Lacandon Maya Lives*. Allyn and Bacon, Boston.

Monaghan, John
2001 "Physiology, Production, and Gendered Difference: The Evidence from Mixtec and Other Mesoamerican Societies." En *Gender in Pre-Hispanic America*, editado por Cecelia F. Klein, p. 285-304. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Nations, James D.
2006 *The Maya Tropical Forest: People, Parks, and Ancient Cities*. University of Texas Press, Austin.

Palka, Joel W.
1999 "Classic Maya Elite Parentage and Social Structure with Insights on Ancient Gender Ideology." En *From the Ground Up: Beyond Gender Theory in Archaeology*, editado por Nancy L. Wicker and Bettina Arnold, p. 41-48. BAR International Series 812, Oxford, England.

2002 "Left/Right Symbolism and the Body in Ancient Maya Iconography and Culture." *Latin American Antiquity* 13(4):419-443.

2005a *Unconquered Lacandon Maya: Ethnohis-*

tory and Archaeology of Indigenous Culture Change. University Press of Florida.

2005b "Rock Paintings and Lacandon Sacred Landscapes."*PARI Journal 5*(3):1-7.

2005c "Arte rupestre indígena y lugares sagrados Mayas Lacandones en las Tierras Bajas de Chiapas." Bolom 2:27-38. Asociación Cultural Na *Bolom*, San Cristobal, Chiapas, México.

2009 "Historical Archaeology of Indigenous Culture Change in Mesoamerica." *Journal of Archaeological Research* 17:297-346.

Palka, Joel W. y Jeff Buechler
2003 "Monument to a Matriarch: A Classic Maya Stela at the Art Institute of Chicago." *Mesoamerican Voices* 1:41-64.

Palka, Joel W., A. Fabiola Sánchez Balderas, Ian Hollingshead, Rebecca Deeb, and Nam Kim.
2008 "Recorrido arqueológico en Mensabak, Chiapas, y los mayas postclásicos e históricos en las tierras bajas."En *XXI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 2007*, editado por Juan Pedro Laporte, Bárbara Arroyo, y Hector Mejía, p. 659-677. Ministero de Cultura y Deportes, Guatemala.

Pasztory, Esther
1974 *The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, n. 15. Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

Patel, Shankari
2009 "Religious Resistance and Persistance on Cozumel Island." En *Maya Worldviews at Conquest*, editado por Leslie G. Cecil y Timothy W. Pugh, p. 205-218. University Press of Colorado, Boulder.

Peña, Raquel, Angeles Alonso, y Fabiola Sánchez (editores)
1996 *Catálogo de las piezas de la 'Sala Lacandona'de Na Bolom*. Na Bolom, San Cristobal de las Casas, México.

Petryshyn, Jaroslaw T.
2005 "A Lacandon Religious Ritual in the Cave of the God Tsibaná at the Holy Lake of Mensabok in the Rainforest of Chiapas." En *In the Maw of the Earth Monster: Mesoamerican Ritual Cave Use*, editado por James E. Brady y Keith M. Prufer, p. 328-341. University of Texas Press, Austin.

Pugh, Timothy W. y Prudence M. Rice
2009 "Zacpetén and the Kowoj: Field Methods and Chronologies." En *The Kowoj: Identity, Migration, and Geopolitics in Late Postclassic Petén, Guatemala*, editado por Prudence M. Rice y Don S. Rice, p. 85-122. University Press of Colorado, Boulder.

Restall, Mathew y John F. Chuchiak
2002 "A Reevaluation of the Authenticity of Fray Diego de Landa's Relación de las Cosas de Yucatán." *Ethnohistory* 49(3):651-669.

Rice, Prudence M.
2004 *Maya Political Science: Time, Astronomy, and the Cosmos*. University of Texas Press, Austin.

Rice, Prudence M. y Don S. Rice (editores)
2009 *The Kowoj: Identity, Migration, and Geopolitics in Late Postclassic Petén, Guatemala*. University Press of Colorado, Boulder.

Ringle,William M., Tomás Gallareta Negrón, y George J. Bey
1998 "The Return of Quetzalcoatl: Evidence for the Spread of a World Religion During the Epiclassic Period". *Ancient Mesoamerica* 9(2):183-232.

Rivero Torres, Sonia E.
1992 *Laguna Miramar, Chiapas, Mexico: Una aproximación histórica-arqueológica de los lacandones desde el Clásico Temprano*. Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México.

Sánchez Balderas, A. Fabiola
2005 "Arte Rupestre de Metzabok. Una descripción preliminar." Bolom 2:41-69. Asociación Cultural Na *Bolom*, San Cristobal de las Casas, Chiapas.

Santana Rivas, Landy y Georgina Rosado Rosado
2007 *Género y poder entre los mayas rebeldes de Yucatán: Tulum y la dualidad a través del tiempo*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida.

Schele, Linda y Mary E. Miller
1986 *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in Maya Art*. Kimbell Art Museum, Ft. Worth, TX.

Soustelle, Georgette
1961 "Observaciones Sobre la Religión de los

Lacandones del Sur de México." *Guatemala Indígena* 1(1):31-105. Ministerio de Educación Pública, Guatemala.

1966 *Collections Lacandons*. Catalogues du Musée de L'Homme, Serie H, Amérique III, Paris.

Soustelle, Jacques
1970 *The Four Suns: Recollections and Reflextions of an Ethnologist in Mexcio*. Grossman Publishers, New York.

Thompson, Camilo, Gabriel Merino, y Gabriel Camacho
2005 "La exploración de las cuevas de la laguna Metzaboc." *Bolom* 2:71-89. Asociación Cultural Na Bolom, San Cristobal de las Casas, Chiapas.

Thompson, J. Eric. S.
1938 "Sixteenth and Seventeenth Century Reports on the Chol Mayas." *American Anthropologist* 40:584-604.

1977 "A Proposal for Constituting a Maya Subgroup, Cultural and Linguistic in the Peten and Adjacent Regions." En *Anthropology and History in Yucatan*, editado por Grant D. Jones, p. 3-42. University of Texas Press, Austin.

Tiesler Blos, Vera
2002 *La costumbre de la deformación cefálica entre los antiguos mayas: Aspectos morfológicos y culturales*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Tozzer, Alfred M.
1907 *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. MacMillan, London.

1941 *Landa's Relación de las Cosas de Yucatan*. Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge, MA.

Vail, Gabrielle y Andrea Stone
2002 "Representations of Women in Postclassic and Colonial Maya Literature and Art." En *Ancient Maya Women*, editado por Traci Ardren, p. 203-228. Altamira Press, Walnut Creek, CA.

Valenzuela, Nicholas de
1979 *La conquista del Lacandón y conquista del Chol, 1695*. Colluquim Verlog, Berlin.

Villa Rojas, Alfonso
1995 *Estudios Etnológicos: los Mayas*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Villagutierre Soto-Mayor, Juan de
1983 *History of the Conquest of the Province of the Itza*. Labyrinthos, Culver City, CA.

1985 *Historia de la conquista de Itzá*. Crónicas de América, Historia 16, Madrid.

Voorhies, Barbara y Janine Gasco
2004 *Postclassic Soconusco Society: The Late Prehistory of the Coast of Chiapas, Mexico*. Institute for Mesoamerican Studies, Monograph 14. State University of New York, Albany.

Wicker, Nancy L. y Bettina Arnold
1999 "Introduction." En *From the Ground Up: Beyond Gender Theory in Archaeology*, editado por Nancy L. Wicker and Bettina Arnold, p. 1-4. BAR International Series 812, Oxford, England.

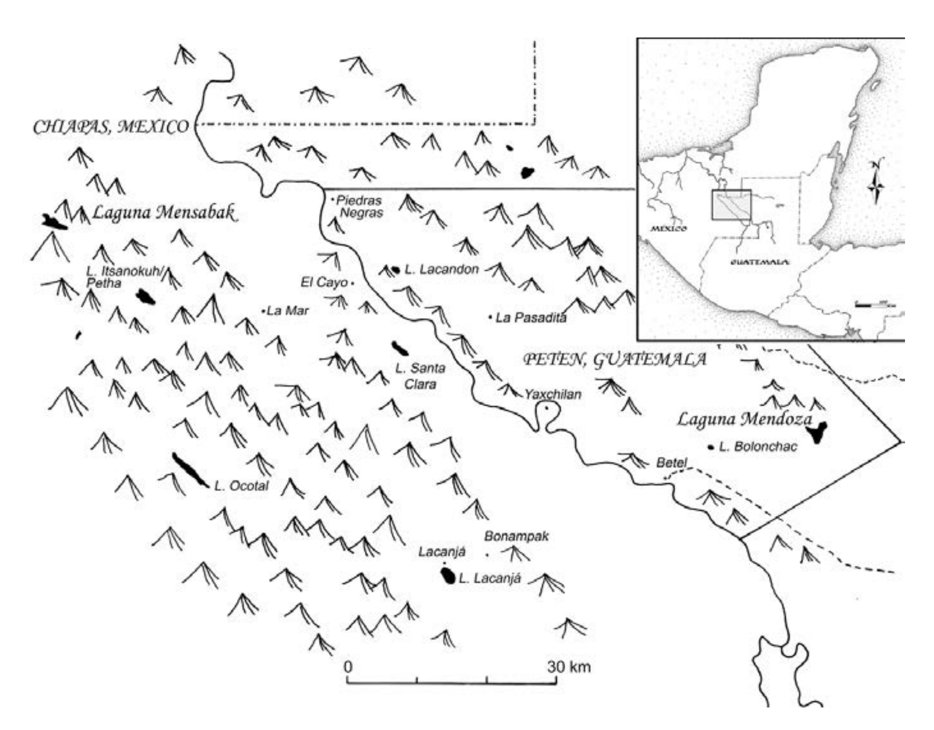


Figura 1. La ubicación de Mensabak, Chiapas, México (arriba izquierda) y los sitios arqueológicos.



Figura 2. Incensario lacandón de la diosa Akna' con un mango largo con una cara en la punta; santuario Cueva Ah Cha Chi, Mensabak, Chiapas.

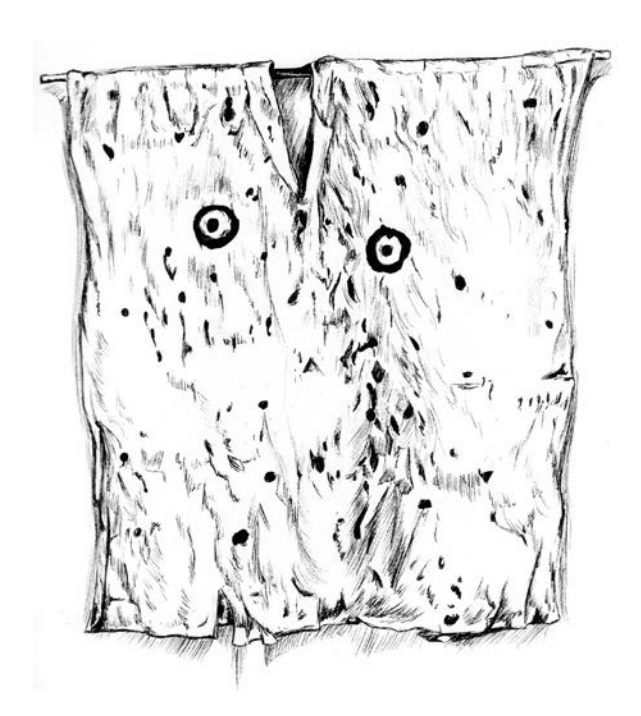


Figura 3. Huipil ceremonial lacandón de corteza o amate con pinturas rojas de senos (dibujo por Frida Sánchez; según Peña et al. 1996:108).

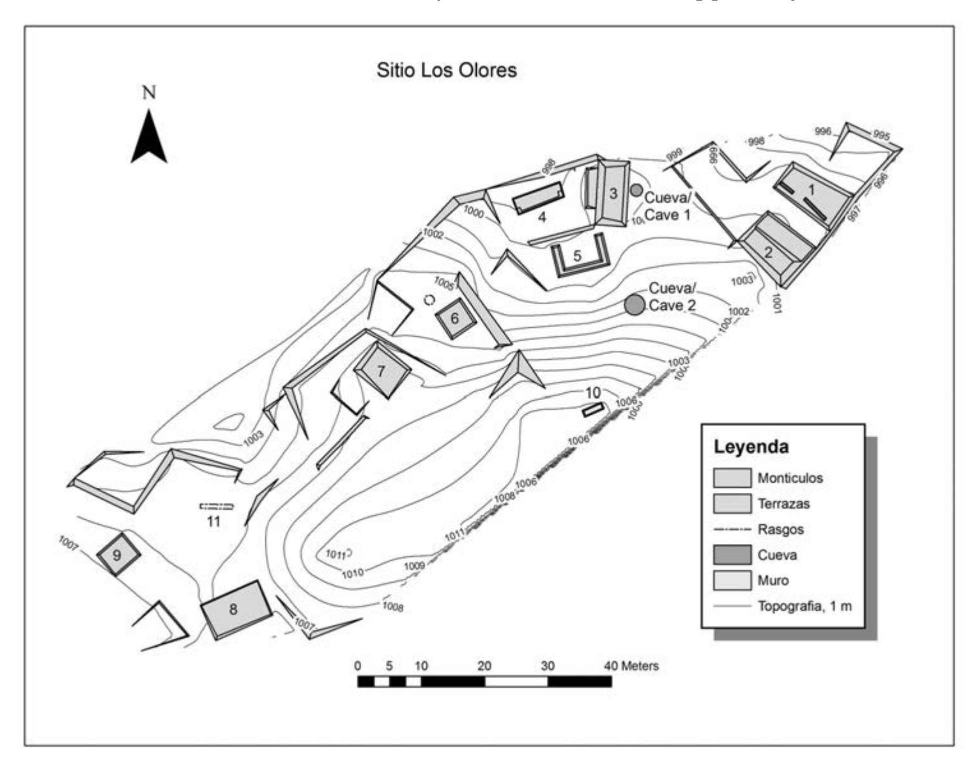


Figura 4. Sitio habitacional Los Olores con plataformas y cuevas a la orilla del lago Tzibana,' Mensabak.

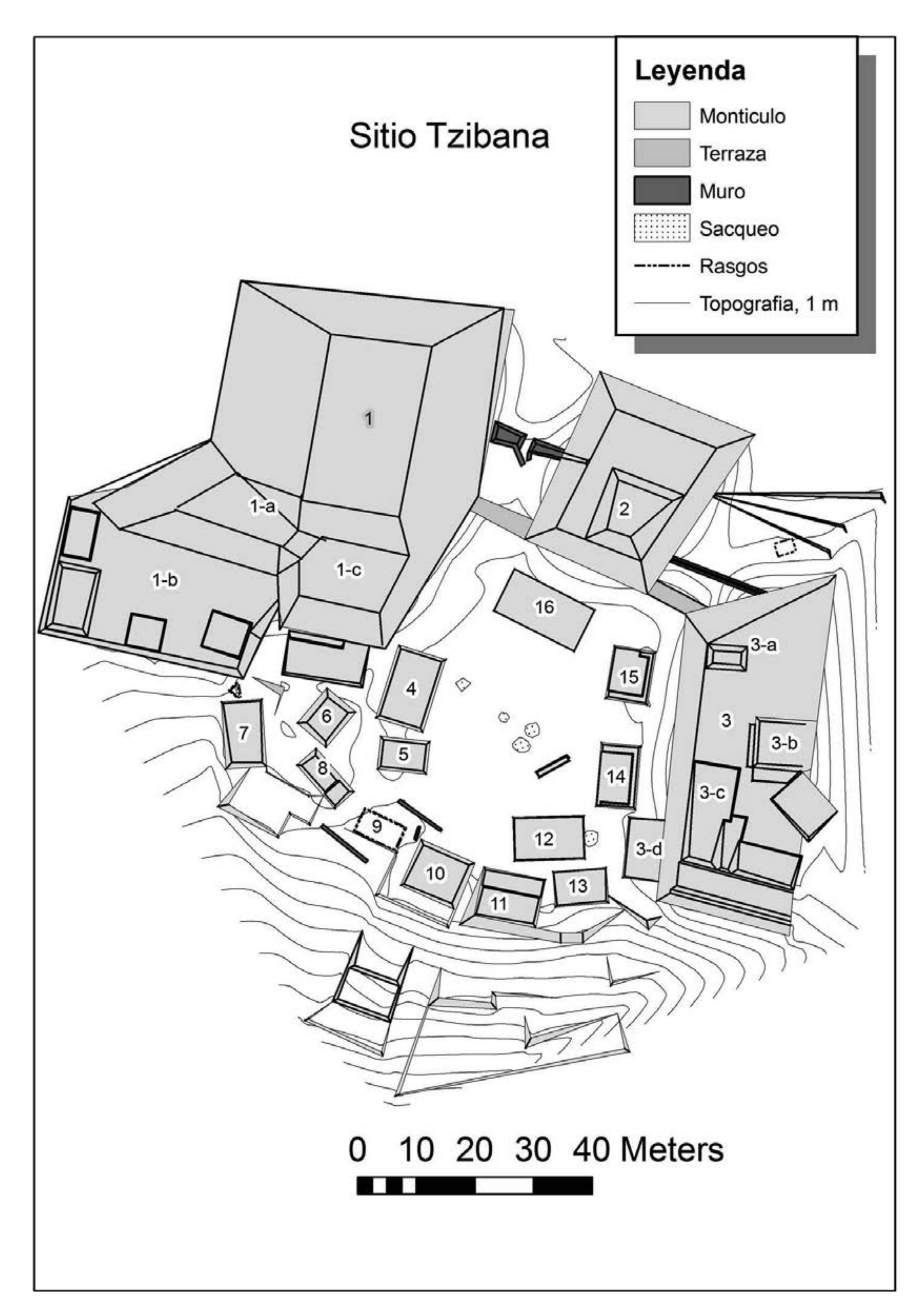


Figura 5. Tzibana' y las plataformas bajas sobre la plaza y templos, Mensabak, Chiapas.

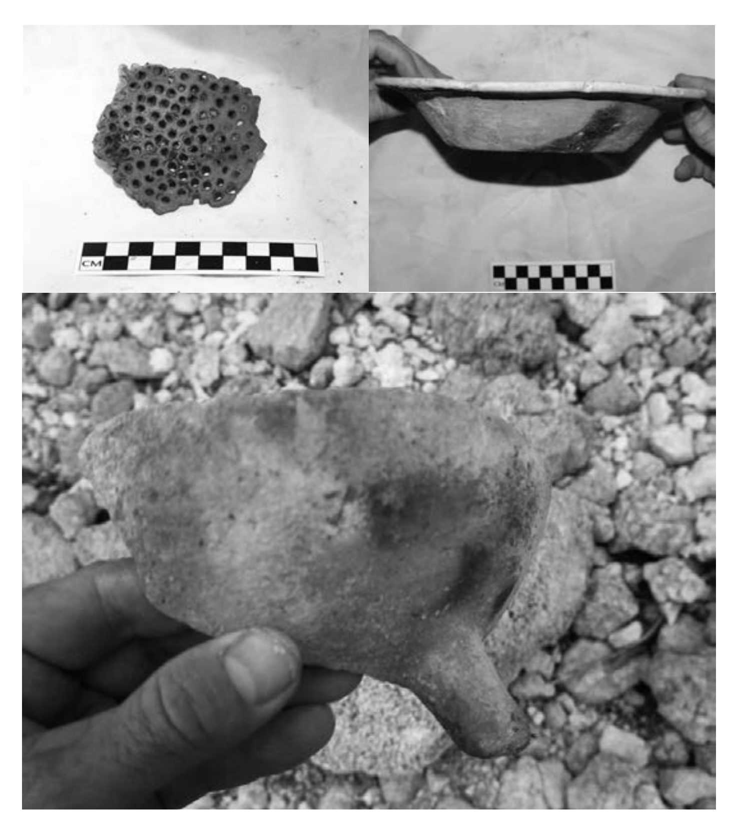


Figura 6. Cerámica posclásico tardío-histórico de Mensabak: pichancha, plato, y cuenco con soportes.



Figura 7. Figurilla de barro cocido con senos, rayas pintadas o tatuajes, ojos, manos, y boca; período posclásico tardío-histórico, Mensabak, Chiapas.

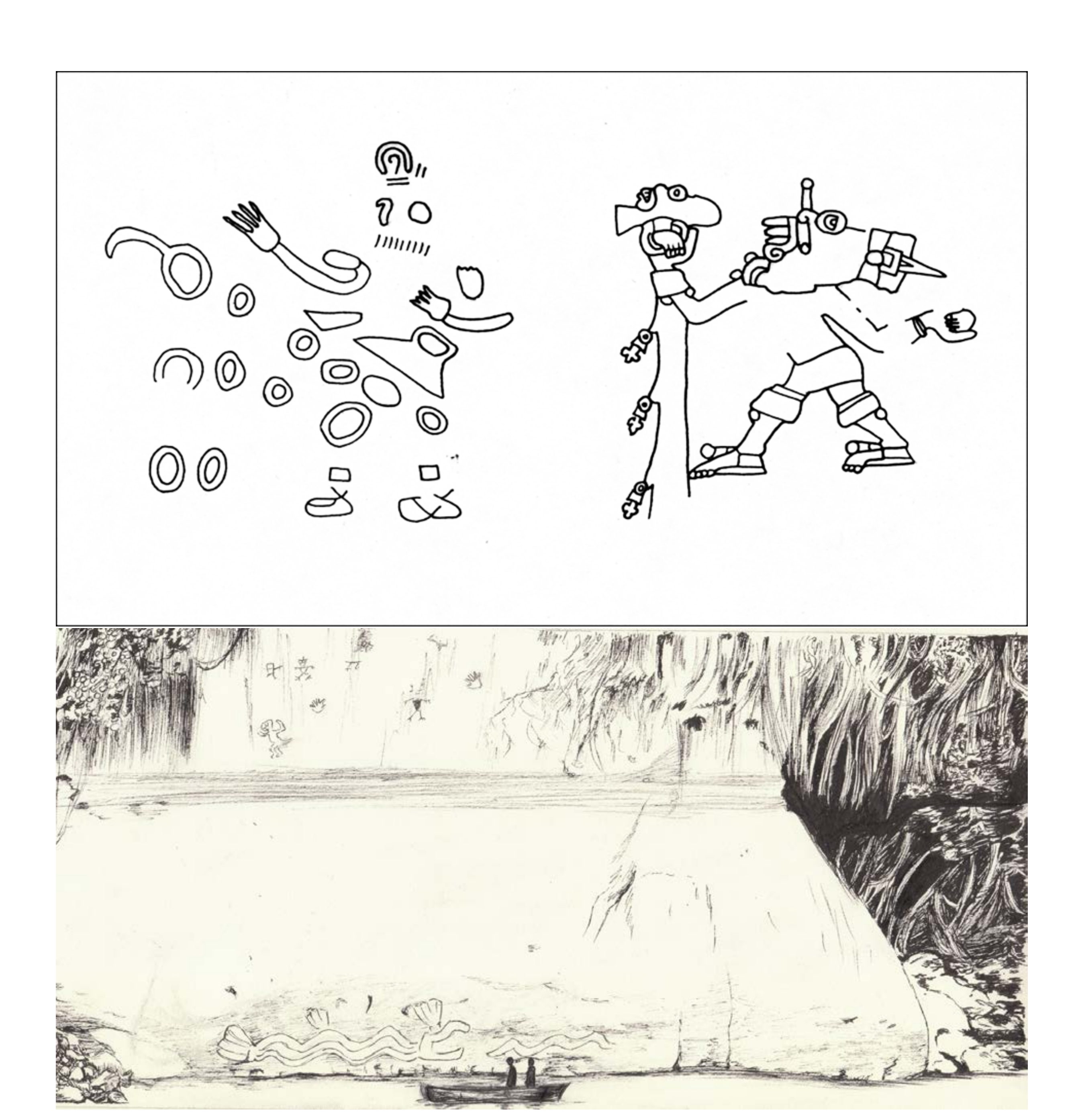


Figura 8. Arte Rupestre en Mensabak: el dios lacandón Mensabak pintado en el risco Mensabak (arriba izquierda) y una imagen de Tláloc del Códice Borgia (dibujos por el autor; según Bruce 1968:146 y Díaz y Rodgers 1993:50); serpiente emplumada grabada (abajo) y pinturas arriba en el risco Tzibana' (dibujo por Frida Sánchez).

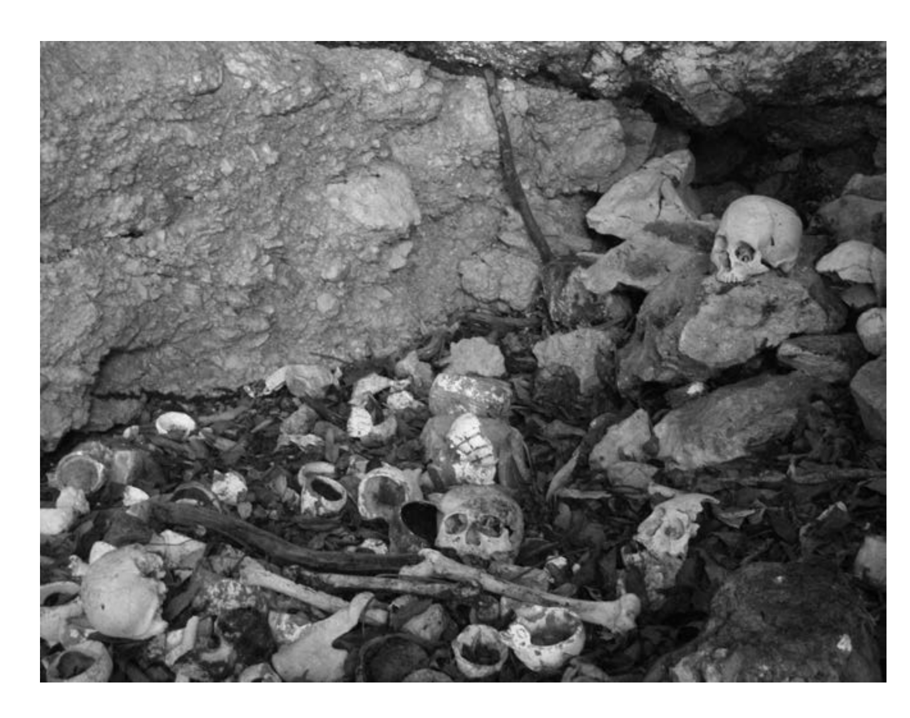


Figura 9. Craneos de deformación tablar-erecto y huesos de mujeres y hombres con incensarios lacandones (uno con líneas verticales y horizontales de una diosa [centro]), santuario Mensabak.

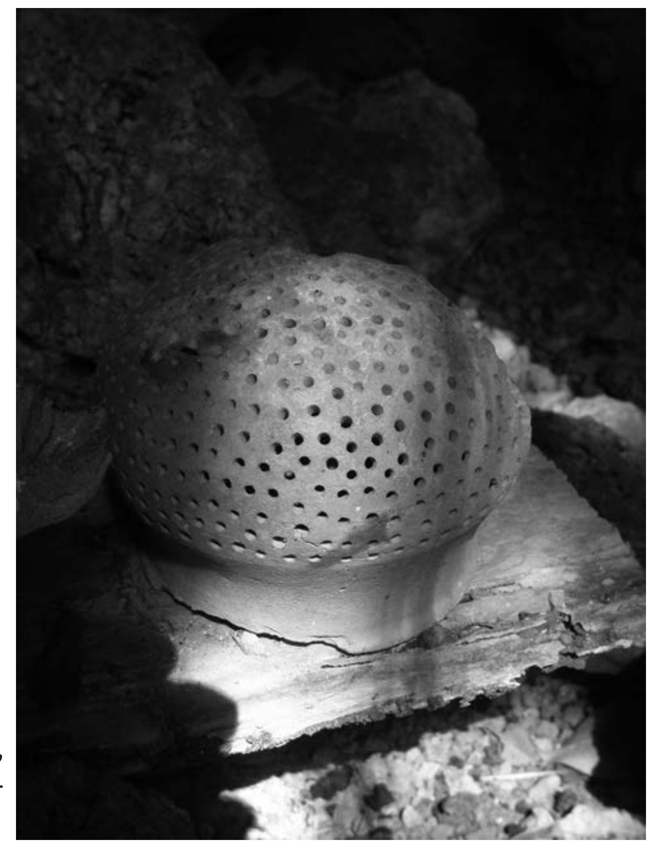


Figura 10. Pichancha posclásica-histórica, santuario Ah Cha Chi, Mensabak, Chiapas.



LA MUJER MAYA – DIVISIÓN DE TRABAJO Y PARTICIPACIÓN EN LAS CEREMONIAS AGRARIAS

Marianne Gabriel

Capítulo XIV



LA MUJER MAYA – DIVISIÓN DE TRABAJO Y PARTICIPACIÓN EN LAS CEREMONIAS AGRARIAS

Marianne Gabriel
Depto. de Antropología de las Américas y Etnología,
Universidad de Bonn, Alemania
Centro de Investigaciones Históricas y Sociales,
Universidad Autónoma de Campeche, México

Resumen:

En las comunidades tradicionales mayas de la península de Yucatán se puede observar una división de trabajo por género; generalmente son las mujeres que se dedican a las labores domésticas, es decir actividades que se realizan en la casa y en el solar. Las mujeres elaboran las comidas principalmente de maíz, crían los animales de traspatio y realizan otras actividades productivas. Los hombres se dedican al cultivo de la milpa, es decir la producción de maíz, frijol, calabaza, etc., a la apicultura y a la cacería de animales silvestres.

En las ceremonias agrarias y de protección territorial, también hay una división de trabajo por género. En el oriente de la península, son únicamente los hombres que elaboran del producto principal de la milpa, el maíz, los tamales ceremoniales cerca del recinto ceremonial; a las mujeres corresponde la preparación de la carne de los animales sacrificados en un lugar retirado del altar.

Las diversas formas en la división de trabajo por género en las actividades cotidianas y ceremoniales de los campesinos mayas nos revelan



que en las ceremonias se presenta la anti-estructura ritual de la estructura social cotidiana.

Introducción

En las comunidades tradicionales mayas de la península de Yucatán se puede observar una división de trabajo por género (considerando las necesidades y cambios sujetos a las realidades concretas); generalmente son las mujeres que se dedican a las labores "domésticas", es decir actividades del hogar y económicas que se efectúan en la casa y el solar. Las mujeres elaboran las comidas principalmente de maíz, crían los animales de traspatio y realizan otras actividades en la producción de indumentaria, enseres domésticos, etc. Los hombres principalmente se dedican al cultivo de la milpa, es decir la producción de maíz, frijol, calabaza, tubérculos, etc., a la apicultura y a la cacería de animales silvestres.

En las ceremonias agrarias y territoriales, que se dirigen a los seres sobrenaturales, de la misma manera podemos observar una división de trabajo por género. En el oriente de la península, son solamente los hombres que elaboran del producto principal de la milpa, el maíz, los tamales ceremoniales cerca del recinto ceremonial; a las mujeres corresponde la preparación de la carne de los animales sacrificados en un lugar alejado del altar.

En esta ponencia se pretende describir las diversas formas en la división de trabajo por género en las actividades cotidianas y en las actividades ceremoniales del ciclo agrícola de los campesinos mayas.

Contexto habitual: Uso del espacio y división de trabajo según el género

Unidad y división: La unidad doméstica y la división de trabajo según el género

En los códices prehispánicos como en los textos que se refieren a la creación y la cosmovisión maya (y mesoamericana), son parejas de Dioses que se encargan de la creación del cosmos, de su regeneración y su manutención.

Para dar ejemplos, son las representaciones cósmicas del Códice Madrid (M 75-76), del Féjérváry-Mayer (FM 1) y los creadores en la mitología como en el Popol Vuh, o Itzam Na y Ix Chebel Yax / Ixchel para mencionar algunos sin entrar en detalles.

Representan "la dualidad original constituida por el género", una dualidad dinámica que se estructuraba en la complementaridad (Marcos 2004: 238-239 refiriéndose a Gossen 1986 y López Austin 1984). A la dualidad está ligado el concepto de equilibrio como "balance" inherente al concepto de un universo en movimiento (ollin); las categorías de género forman pares de conceptos (ibid. 245-246, 251-252).

Redfield y Villa Rojas (1934: 70) mencionan la unidad doméstica, y Elmendorf (1972: 140-142) en su estudio sobre las mujeres en Chan Kom recopila datos de la realidad social como "vivir es trabajar juntos". Sin entrar en más detalles, se pueden citar muchos testimonios de esta percepción y actitud dual complementaria respecto al género en la península de Yucatán a lo largo del espacio y del tiempo. La complementaridad en la unidad y la integración de los opuestos lo confirman también Benavides (1998), Rassmussen y Terán (1991) y Santana Rivas (2001, 2003) entre otros.

Ceremonia de iniciación a los roles de género

Cabe mencionar, que el trato de niños y niñas durante los primeros meses de su vida es el mismo; antiguamente a todos se les vestía con un "huipilito".

En el primer ritual de importancia social, que en muchos casos coincide con el bautizo católico y se realiza el mismo día, es la ceremonia de *hets'mek*[1] con el fin de integrar a los niños de ambos sexos a la comunidad social según sus roles específicos que les son previstos. La ceremonia abarca elementos que se refieren al desarrollo humano en general (*t'oop, he, ka`*) y aquellos que relacionan a los niños con los objetos de las tareas según el género: machete etc. para los niños, aguja etc. para las niñas para que puedan desarrollar las habilidades que les corresponden. Además, hoy para ambos sexos, se incluyen lápiz, cuaderno etc. para incluir la educación escolarizada.

La división de trabajo según el género

En las comunidades tradicionales mayas de la península de Yucatán existe una división de trabajo según el género, siempre considerando que debido a las necesidades concretas se pueden modifican estas tareas[2].

Durante la socialización familiar, los niños y las niñas son introducidos paulatinamente a las labores correspondientes a su género.

Los niños empiezan ayudar a su padre cuando regresa de la milpa y, cuando ya pueden hacerlo, en tareas sencillas como buscar hierbas para los animales, traer leña a la casa etc. Así, año por año, aprenden más las tareas de un campesino maya, el trabajo agrícola de la milpa, los trabajos relacionados con el uso de los recursos naturales para la construcción del solar y de la casa, las diferentes formas de cacería y recolección en el monte, y la participación en las ceremonias y rituales del ámbito agrícola y social.

Las niñas ayudan a su madre en las tareas domésticas y del solar, la preparación de las comidas con los productos de la milpa, la atención de los cultivos de hortalizas, plantas medicinales y frutales en el solar, el cuidado de los hermanos menores, el bordado y la costura. También las tareas realizadas dentro del pueblo, como antiguamente el acarreo del agua a la casa, llevar el nixtamal al molino etc.

Para ambos se incluye hoy la socialización escolarizada en el kínder, la primaria y la secundaria que comprende en primer plano la castellanización de los maya hablantes y la formación básica en la primaria. En la educación superior, sobre todo lejos de las comunidades de origen, participan principalmente los muchachos.

Para resumir, los hombres producen las materias primas en el marco de la agricultura y apicultura, las mujeres, en la casa y en el solar, están a cargo de la elaboración de productos alimenticios de uso doméstico y de la producción de plusvalía mediante la crianza de animales domésticos (gallinas, pavos, cerdos, y en pocos casos ganado ovino y bovino) y trabajos de manufactura (bordados, urdido de hamaca y enseres domésticos).

Cabe mencionar que esta división de trabajo se mantiene generalmente, a pesar de los proyectos agrícolas dirigidos hacia las mujeres en los cuales formalmente son ellas que realicen las actividades correspondientes al proyecto.

1 Romero de Nieto 1982, Peón Arceo 2000, Villanueva / Prieto 2009, Gabriel 2004 a, Ruz 2007: 286-2288, Villa Rojas 1977, 1978, 1995; Redfield / Villa Rojas 1934: 188-190, Rosales Mendoza 2009: 114.

2 Redfield / Villa Rojas 1934: 68-86, 181-192; Villa Rojas 1977, 1978, 1995; Elmendorf 1973, Rasmussen / Terán 1991, Ruz 2007: 283-286, Hernández García 2008.

Si la situación familiar y las necesidades lo requieren, sea por falta de las personas a quienes corresponden las tareas específicas, y en temporadas de migración laboral de los hombres, las mujeres realizan ciertos labores "masculinas" como buscar la leña, recoger los elotes de la milpa y otros productos, pero no van a tumbar, sembrar, y menos irán a cacería.

Como reflexión final a esta descripción de la división de trabajo por género hay que mencionar que la estricta división de trabajo NO implica una valoración positiva o negativa; también Redfield y Villa Rojas (1934: 70) mencionan la división de trabajo como dos partes de una entidad completa. Es la unidad doméstica en su conjunto que produce los elementos para la subsistencia y los excedentes posibles sobre todo en la producción de miel (trabajo masculino), en la crianza de animales (trabajo femenino) y labores como el urdido de hamacas y el bordado (trabajo femenino).

Actividades profesionales especializadas y rituales

Entre los profesionales especialistas y rituales encontramos una división de trabajo que del mismo modo como en los quehaceres cotidianos corresponde al modo de vida pero flexible para las adaptaciones necesarias.

a) Ciclo de vida, enfermedad y curación

En este ámbito podemos diferenciar entre los especialistas que presten atención médica terapéutica y herbolaria como los especialistas en los rituales correspondientes. No siempre coinciden en las áreas en las cuales se desempeñan: son generalmente las parteras que atienden a las jóvenes, mujeres y niños pequeños en el aspecto de atención médica y ritual. Pero si se trata de enfermedades, en muchos casos también son los curanderos que atienden a todos los pacientes en herbolaria, terapéutica y de manera ritual en diferentes clases de ceremonias (curación, limpia o santiguada, ceremonias de cambio o trueque (*k'ex*).

Los especialistas rituales *h-men-o'ob* (escasas veces pueden ser mujeres también, pero es difícil ya que no cubren los ámbitos de contacto con la naturaleza y los rituales de cacería) se encargan según su especialidad de la curación y/o del tratamiento ritual en ceremonias y rituales que tratan desde el individuo afectado hacia las familia, sus solares y pueblos enteros.

b) Ciclo festivo católico: rezadora etc.

En el ámbito socio-cultural de influencia católica hispana, según la región, son principalmente las mujeres las especialistas en los rezos de la liturgia católica, y el ritual relacionado. Pero cabe constar que en muchas localidades también corresponde a rezadores masculinos o los mismos *h-men-o'ob*, especialmente cuando rezan los *payalchi'-o'ob* en maya.

Sin tomar en cuenta estas actividades profesionales especializadas y las ceremonias relacionadas, el enfoque de este trabajo es hacia las ceremonias agrarias y de protección territorial.

El uso del espacio y la estructura social

La estructura social marca las labores específicas de género y los campos de acción como:
a) el ámbito doméstico y habitado con los animales de traspatio,
b) el campo controlado temporalmente son la milpa y las áreas de trabajo agrícola (apicultura y recolección),
c) el campo silvestre bajo el control de los poderes sobrenaturales fuera de la periferia protegi-

da del pueblo.

Espacio exterior: El monte alrededor del pueblo, que queda fuera del límite marcado (*hol pach*) en las ceremonias de protección territorial del pueblo (*loh kah-tal*) o rancho (*loh korral*), pertenece a los "dueños del monte", de las cuevas, de los cerros; y los animales silvestres (*ba'al-che'-o'ob*)[3], "seres del monte", pertenecen al "señor de los animales", son sus animales domésticos (*u y-aalak'-o'ob*) en sus respectivas representaciones (Gabriel 2006 a, 2010 a).

Espacio medio (temporal y transitorio): Las milpas y los lugares de las colmenas se consideran espacios bajo el dominio temporal del campesino; mediante una amplia gama de rituales (Imagen 1) tiene que pedir permiso para medir el terreno, tumbar los árboles y quemar el terreno para limpiar y abonarlo para la siembra y cualquier diligencia durante el proceso de cultivo de las diferentes clases de maíz, frijol y calabaza y demás especies cultivadas (Gabriel 2000, 2004, 2006, 2010). Así el terreno de la milpa y de las colmenas (con rituales propios) está bajo la protección de los seres sobrenaturales, entre ellos los *alux-o'ob*, durante el tiempo de labores y de las ofrendas respectivas de petición y agradecimiento.

El monte y los espacios temporalmente labradas en el bosque son el espacio exterior a la entidad protegida en el interior de una periferia marcada (*hol pach*), del pueblo (o rancho).

Espacio interior: Dentro de los límites protegidos se encuentran las unidades domésticas del rancho y del pueblo correspondientes a las familias extensas y/o nucleares. Calles y albarradas marcan los territorios respectivos en los que se ubican las casas de la(s) familia(s). Dentro de estos espacios, principalmente las mujeres realizan las actividades domésticas como la producción de los alimentos basados en el maíz (Imagen 2) y los productos de la milpa, se abastecen de agua, líquido vital, de los cenotes y/o pozos, producen hortalizas, frutas y crían animales en el solar o traspatio, principalmente aves y cerdos.

Para marcar los límites de los campos de acción, las comunidades y los campesinos en particular acudan a diferentes ceremonias y rituales para la protección del espacio en el que pretenden actuar.

La protección territorial y la delimitación del espacio protegido: En las ceremonias de protección (Gabriel 2000, 2004, 2006, 2007, 2010), el límite del espacio a proteger (casa, solar, rancho, pueblo) que determina el espacio habitado, es marcado por las paredes de la casa, la albarrada del solar; en terrenos más grandes, como los ranchos o el pueblo entero, por una brecha que rodea todo el territorio. Esta brecha (*hol pach*) se limpia y en las esquinas como en las entradas y salidas de caminos se renuevan las cruces de cedro colocadas encima de montones de piedra (ver Landa 1978: 63, 101). Para proteger el interior y alejar fuerzas malignas como vientos etc., el *h-men* y algunos hombres recorren toda la brecha en y en contra del sentido de las manecillas del reloj, colocando antídotos en el suelo en ciertos intervalos y en los lados de las cruces, a las que también se llevan las mismas ofrendas como en el altar central cerca del pozo, centro marcado con una cruz sobre un montón de piedras.

Los cuidadores del pueblo, que protegen la zona limítrofe de la brecha, son los *yum balam-o'ob*[4], dueños del espacio natural y silvestre (Gabriel 2010 a).

3 *Ba'alche'*: animal, bruto; bestia silvestre; bestias que se crían en al monte (Diccionario Maya Cordemex 1980: 35).

4 *Balam*: tigre, jaguar [Felis onca], balam: [guardianes, protectores, seres sobrenaturales]; *balan*: escondido, encubierto (Diccionaro Maya Cordemex 1980: 32-33).

Mediante la ceremonia de protección y la permanencia de las cruces encima de los montones de piedra en la periferia como en las entradas y salidas del territorio protegido (Imagen 3) queda establecido el espacio socio-cultural protegido en el interior y el espacio natural y silvestre en el exterior.

Espacio y estructura social de género:

La división de trabajo por género está marcada por el uso de estos espacios:

En el exterior, es decir en el monte, los hombres se dedican a la cacería de animales silvestres "regalados" por el "dueño de los animales" y al cultivo de la milpa en territorios temporalmente trabajados, prestados de los "dueños del monte".

En el interior, en el rancho y/o el pueblo, las mujeres se dedican a las labores domésticas y del solar, la provisión de la familia con alimentos y agua y trabajos de manufactura de enseres, ropas, etc.

Contexto ceremonial: División de trabajo según el género en contextos ceremoniales agrarios

División de trabajo en ceremonias agrarias

La descripción de formas típicas de división de trabajo en las ceremonias agrarias en las diversas regiones de la península de Yucatán nos ofrece el núcleo duro de las diferentes opciones y las adaptaciones surgidas a lo largo de la historia.

a) Oriente y centro de Yucatán

En la región oriente del Estado de Yucatán se mantiene una rígida división de trabajo en las ceremonias agrarias: Las ceremonias individuales para pedir permiso en cada paso de las labores agrícolas como en las de solicitud de presas de cacería, las realizan los hombres en el monte, en la milpa y en el solar. La cooperación de las mujeres consiste en la preparación de la bebida ceremonial *saka'* (maíz cocido sin cal). Las primicias para la cosecha como el *chak-bil nal* o el *pibil-nal* las efectúan los campesinos de manera individual; ellos preparan los elotes en el horno de tierra (*pib*) en la milpa; las mujeres elaboran el atole nuevo (*'aak sa'*) y los elotes sancochados (*chak-bil nal-o'ob*) en la casa.

La ceremonia de protección de la casa nueva la realiza un hombre capacitado o un especialista ritual, el *h-men*, colocando las ofendas de *saka*' en las cuatro esquinas y el centro de la casa.

En las ceremonias familiares y colectivas se nos presenta una estricta división de trabajo y segregación en el espacio: los hombres realizan los trabajos cerca del altar en el recinto ceremonial, las mujeres cooperan con sus tareas a cierta distancia en la cocina o un recinto constituido temporalmente para sus labores.

En las ceremonias de protección territorial se nos presenta la misma división espacial y de trabajo; además son solamente los hombres que acompañan al *h-men* en la brecha alrededor del pueblo en los rituales de extirpación de poderes malignos y la protección del terreno con antídotos (Gabriel 2000, 2006, 2007).

Para obtener los animales para el ritual (venado, puerco montés), los hombres efectúan la cacería y los rituales correspondientes; la carne ya preparada para su manejo en la cocina se entrega a las mujeres que la preparan junto con las aves sacrificadas.

Los rituales de la "bendición de la masa", es decir el nixtamal molido para los tamales

ceremoniales, y de la "bendición de las aves" (Imagen 4) los realiza el *h-men* en conjunto con los hombres en el recinto ceremonial cerca del altar. En un ritual más o menos extenso, a veces acompañado del sahumerio de copal (*pom*) o incienso, el *h-men* gotea un poco de vino ceremonial *balche'* en los picos de las aves que después son sacrificadas por los hombre y entregadas a las mujeres para su preparación. El caldo donde se cocieron las aves, se divide en una primera parte (*yaax kaldo*) y el resto, ambas partes se mezclaron con diferentes clases de panes ceremoniales para las "sopas" para adultos y niños, hombres y mujeres (Gabriel 2000: 91-97).

Los hombres preparan los tamales ceremoniales (Imagen 5) con la masa bendecida con *balche'* y con agua virgen, *zuhuy ha´*, sacada del pozo o cenote en la madrugada antes de la llegada de las mujeres o de un cenote alejado en el monte.

Cerca del altar se encuentra el horno de tierra (*pib*) en el cual se cuecen los tamales ceremoniales. Solamente los hombres preparan las diferentes clases de tamales ceremoniales destinados a las entidades relacionadas con las labores agrícolas.

Redfield y Villa Rojas (1934: 70-71, 135) mencionan en la división de trabajo, que en asuntos ceremoniales no hay presencia de mujeres; son los hombres que preparen los tamales ceremoniales, y las mujeres en un lugar apartado, preparan la carne de las aves consagradas. Mencionan a las aves para la ofrenda como *zuhuy alak'-o'ob* que se mantienen separados por sexo (ibid. 131); para la ofrenda *hanli –thup*, para el menor pero más importante de los *cháak-o'ob*, es solamente una gallina y elotes *x-thup-nal* (*ibid*. 137). Para la ceremonia de petición de la lluvia (*ch'a cháak*) mencionan la abstinencia de los hombres en relaciones con las mujeres y la búsqueda de *zuhuy ha'*, agua virgen, es decir sin haber tenido contacto con las mujeres, en este caso de un cenote alejado en el monte, en otras ocasiones del cenote o pozo del pueblo en horas de la madrugada antes de la llegada de las mujeres para jalar agua (*ibid*. 139).

Tozzer (1907: 159- 164) menciona para las ceremonias de los mayas (en comparación con los lacandones) detalles de las ofrendas, pero no proporciona información más detallada; en la petición de lluvia, el *ch'a cháak*, participa "todo el pueblo" (all the people of a pueblo) y que todos [supongo todos los hombres (all the men)], imitaron el croar de los sapos; lo mismo en referencia a un *loh korral*.

Para el *ch'a cháak* en Xocén, en el oriente yucateco, Terán y Rasmussen (1994: 230) mencionan que no pueden entrar las mujeres para que no distraigan a los campesinos. Como es un acto sagrado, el *h-men* y los campesinos podrían distraerse y como "el contacto con lo sagrado – que el algo que emana del monte – es tarea de hombres", pero en las actividades que no se realizan en el monte, las mujeres son importantes "como elaboradoras de las ofrendas a los dioses" (Rasmussen y Terán 1991: 70-71).

Más detallado citan a Don Fermín, quien explicó en 1981, que son los dioses que llegan, quienes no aceptan a las mujeres, donde se hace el *ch'a cháak* no puede pasar ninguna mujer (Terán y Rasmussen 2008: 33-34, 62), los muchachos y los hombres preparan las gallinas y los panes organizándose en equipos (ibid. 63-64).

Maas Colli (1991: 80) menciona para el centro del estado de Yucatán que las familias organizan el *ch'a ch´áak* y otras ceremonias agrarias, y que "la mujer participa de lejos, en cambio en las rogativas son ellas las que efectúan las oraciones, preparan las ofrendas y aunque no sean ellas las que las depositan en el altar" se encargan de la repartición (ibid. 97). Maas Colli interpreta "la organización de las rogativas por las mujeres como medio de integración a

la cosmovisión de los agricultores", ya que en el *ch'a cháak* "participan únicamente los hombres, ellos preparan la comida y demás ofrendas que se entrega a las divinidades. "La presencia de la mujer está prohibida no sólo entre los sotuteños, sino en todos los lugares donde de efectúa el "*Ch'a'a ch´áak*". Esta prohibición se efectúa sin dar una explicación razonable" (ibid. 89). Como explicación se mencionan razones como la debilidad de la mujer, que no puede aguantar todos los requisitos de la ceremonia etc, que los hombres deben presentar sus ofrendas y que la presencia de la mujer pueda causar desgracias y disminuir el respeto y la devoción (ibid. 89-90)

b) Quintana Roo

Villa Rojas (1978: 319-324) describe para la ceremonia de *okotbatam* (1935) la cacería de venados y la preparación de los panes sagrados (tamales grandes) cerca del altar en el recinto ceremonial de la iglesia comunal como tarea de los hombres, mientras las mujeres en una casa vecina estaban a cargo de guisar la carne y preparar el *kol*, caldo espeso con diversos ingredientes a base del caldo en el que se coció la carne. Además del recinto ceremonial en el centro se llevaban ofrendas a las cuatro entradas principales del pueblo custodiadas por las cruces. Para la misma ceremonia en 1936 menciona que, a cambio de presas de cacería, cada familia contribuyó con una gallina (ibid. 323); en el *super-okotbatam* (1935) menciona la entrega de venado, aves o huevos cocidos (ibid. 323-324), para las ceremonias del *tupp-kak* y *u-hanli-kol* no menciona detalles sobre la distribución de los trabajos realizados por género (ibid. 330-332).

Berzunza Pinto (1971: 102-106), maestro contemporáneo de Villa Rojas en Quintana Roo, menciona para una "comida de la milpa" que las mujeres estaban alejadas del recinto ceremonial con el altar y las vuelve a mencionar participando en el consumo de las sopas repartidas después de la ceremonia.

En tiempos actuales, los migrantes mayas en Cancún recuerdan las ceremonias agrarias y la participación masculina (Rosales Mendoza 2009: 113).

c) Sur y poniente de Yucatán

En la region poniente y sur del Estado de Yucatán se nos presenta un panorama modificado: las mujeres participan en la elaboración de las tortillas para los tamales ceremoniales y los hombres pueden ayudar en la preparación de los animales sacrificados. Pero son solamente los hombres que realizan el ritual de la "bendición de las aves" bajo la dirección del *h-men* en el altar del recinto ceremonial.

La "bendición de la masa" (Imagen 6), en la región sur de manera muy sofisticada y elaborada, lo realiza el *h-men* en la cocina o el lugar destinado para los trabajos de las mujeres. Y son las mujeres que hacen las tortillas gruesas para los tamales ceremoniales que son elaborados de estas tortillas gruesas con *sikil* o frijol molido entre las tortillas para los panes grandes. Los panes embutidos (*chok'ob*) de manera directa se mezclan con el *sikil*. Todos los panes ceremoniales (hay diferentes clases según la región) son envueltos en hojas grandes que se amarran y puestos al horno de tierra (*pib*) para su cocción. Cabe mencionar, que los panes pequeños solamente son elaborados por el *h-men* y/o los campesinos.

Love y Peraza Castillo (1984: 255, 257, 259) describen para un *wahil kol* que los hombres se encargan de preparar el vino ceremonial *balche'*, el horno de tierra (*pib*) y los panes de las tortillas gruesas; ellos se encuentran cerca de la mesa-altar. Las mujeres, en la cocina, preparan la masa, las tortillas gruesas y el caldo para cocer las aves.

También Gubler (2004: 392) confirma para

el cono sur de Yucatán que las mujeres preparan las tortillas gruesas para los panes grandes, las aves y el *k'ol*; los hombres están a cargo del horno de tierra (*pib*). Antiguamente, para el *ch'a cháak*, los hombres buscaban agua virgen (*suhuy*) en un cenote y cazaban un venado para la ofrenda y deberían guardar abstinencia sexual, por lo menos el *h-men* y el dueño del terreno donde se realizaba la ceremonia. De la misma manera no deberían bañarse ni el dueño del lugar, ni los niños, se bañarían con el agua de la lluvia solicitada.

En la descripción del *máatan k'ol* (Balam Gómez et al. 2009) se puede observar que se mantienen algunos elementos del ritual agrario como el *saka'*, las comidas típicas y los cigarros, y algunas súplicas en maya, pero la ceremonia misma ya ha cambiado la estructura y el significado profundo careciendo de los elementos rituales, como los rituales de la bendición de la masa y de las aves, la prevalencia de las invocaciones en maya y la representación de la antiestructura en el ritual.

d) Campeche

Gann (1917: 415) menciona en la descripción de una ceremonia de *ch'a cháak* de los mayas de Chichanha, Icaiché, que el *kool* se trajo de una casa en la cual lo habían preparado las mujeres.

Ruz (2007: 293-297) menciona para la ceremonia de *ch'a cháak* que se juntan los hombres de la comunidad y que se "excluye a las mujeres en edad de menstruar", para la ceremonia de *hanli kol,* que es la más común pero no ofrece detalles al respecto de la participación, y para la ceremonia del *mehicol* en Tenabo y Tinun menciona que los hombres hacen los pibes, es decir los tamales ceremoniales, anexando en la nota que las mujeres preparan las tortillas para acompañar la comida.

Chuc Uc (2008: 113 - 132) describe los rituales antiguos de la milpa realizadas antes de 1970 por los campesinos de Nunkini en el norte del Estado de Campeche. Para el ritual de la lluvia o *janli cháak* (ibid. 118-120) menciona que se iniciaba en el domicilio de las unidades familiares durante 8 días en las noches con la ofrenda de *saka'* con una mesa-altar en el patio. El noveno día al mediodía se hizo la ofrenda de alimentos y bebidas en la mesa del patio y al interior de la casa rezaba una rezadora en compañía de las mujeres; ambas plegarias se finalizaron al mismo tiempo. Después empezó el croar de los niños para imitar a los sapos.

Para agradecer la cosecha, antes de la pizca se hizo la primicia (*t'akunaj*) preparando las ofrendas por los familiares del campesino (*ibid*. 121-123).

Más importante fue la comida de milpa (*janli kool*) al concluir la cosecha (ibid. 123-132); se preparaban comidas y bebidas, entre éstos el *balche'* preparado con la corteza del árbol del mismo nombre que buscaba el *h-men* en el monte y velas de cera de la abeja nativa (Melipona beecheii Bennett). Se realizaba durante la noche y tres días antes se observaba un comportamiento riguroso que implicaba la prohibición de relaciones sexuales. Dos días antes de la ceremonia, los hombres se dirigían al bosque para cazar el pavo de monte para la ofrenda invocando antes a los dioses del monte. Atrapado el pavo, los cazadores lo llevaban al *h-men* para que lo santiguara y lo beneficiara conservándole con sal. También el *h-men* seleccionó las mazorcas grandes y en perfectas condiciones para el *yaax wah* y las más pequeñas, que representaban a las mujeres, para el *pachal waj*. Los varones las desgranaron para la preparación del nixtamal (agregando cal) en diferentes recipientes. El día de la ofrenda, la mujeres vigilaban el cocimiento del frijol, tostaban la semilla de calabaza (*sikil*) y sancocharon el maíz para el *saka'* (bebida ceremonial cocida sin cal).

Los varones molían los diferentes nixta-

males, el frijol y las semillas de calabaza. Al seleccionar los ingredientes para guisar la carne de pavo de monte, el *h-men* se dirigía a los dioses del monte para después colocar el pavo en la olla para su cocción. Terminada ésta, el ayudante dividía el caldo en dos partes iguales: una para los varones para el *k'ol*, la otra para el *tuuch* agregándole al caldo el hígado y la molleja. Del nixtamal los varones elaboraron las diferentes clases de tamales ceremoniales de 9 tortillas grandes y capas sucesivas de frijol y semillas de calabaza (*sikil*) con la marca de una cruz "como señal de bendición a la pareja simbolizada en estas ofrendas" (*ibid*. 128).

Al mismo tiempo, las mujeres cocinaban las gallinas en su caldo y disolvían el *saka'* al que el *h-men* agregaba miel y granos molidos de cacao.

Los hombres envolvieron los tamales ceremoniales en hojas grandes, los colocaron y los sacaron del horno de tierra y arreglaron las ofrendas sobre la mesa-altar según instrucciones del *h-men*. El *h-men* entregaba las ofrendas con sus plegarias rociando partes de las mismas a los cuatro rumbos.

Después el *h-men* se dirigía al altar instalado al interior de la cocina y distribuía *balche'* a los participantes. Cuando consideraba que los dioses habían recibido los alimentos ofrendados, empezó con la repartición entregando la primera parte al dueño de la casa, a su esposa e hijos. Casi al amanecer, el *h-men* llama a los niños para que recojan sus alimentos.

Sin poder entrar en detalles, las modificaciones en las ceremonias para los primeros años del siglo XXI consisten principalmente en la sustitución del pavo de monte por un pavo doméstico o carne de pava acompañada de un pollo "virgen" introduciendo porciones de ron y trocitos calientes de copal para "establecer el acercamiento con las deidades de la naturaleza"; es importante que se ofrenda un animal macho (ibid. 142, 144). Se modifica el cuidado de los distintos alimentos (molienda para *saka'*, *pachal waaj*, *yáax waaj*) para mantener la distinción entre alimentos para las deidades y el consumo cotidiano (ibid. 144-145). Otro cambio consiste en la participación de las mujeres en la preparación del *saka'* y la elaboración de las tortillas gruesas para los tamales ceremoniales (ibid. 144-146).

Hernández García (2008) menciona los diferentes ámbitos rituales y la exclusión de las mujeres en los rituales agrarios en el norte de Campeche.

Carvajal Correa y Huicochea Gómez (2010: 88) mencionan para el *wahil kol* realizado entre familiares el trabajo de las señoras en la preparación del nixtamal, de la pepita molida y del frijol. Después del sacrifico de los pavos, realizados solamente por los hombres, las aves fueron entregadas a las mujeres para su cocción.

La división de trabajo por género en la estructura social habitual y la estructura ceremonial

Datos históricos

Ámbito cotidiano:

Entre diversas informaciones como lo proporcionan las "Relaciones de Yucatán" (1898, 1900 , 1983) y otros documentos de la época colonial, mencionaré aquí solamente algunas que de fray Diego de Landa (1978: 57).

> "Son grandes trabajadoras y vividoras porque de ellas cuelgan los mayores y más trabajos de la sustentación de sus casas y educación de sus hijos y paga de sus tributos, y con todo eso, si es me-

> nester, llevan algunas veces carga mayor labrando y sembrando sus mantenimientos. Son a maravilla granjeras, velando de noche el rato que de servir sus casas les queda, yendo a los mercados a comprar y vender sus cosillas.
> Críen aves de las suyas y las de Castilla para vender y para comer. Crían pájaros para su recreación y para las plumas …; y crían otros animales domésticos …
> Tienen costumbre de ayudarse unas a otras al hilar las telas, y páganse estos trabajos …"

Vemos la amplia gama de actividades de las mujeres sobre todo en al ámbito doméstico de la casa y del solar, como la elaboración de los alimentos, la crianza de animales para consumo y venta y la producción de indumentaria, enseres domésticos, etc.

Para los mayas prehispánicos y coloniales, Pohl y Feldmann (1982: 295-296, 305-306) hacen énfasis en el trabajo de las mujeres para el mantenimiento y el tributo, entre otros de proporcionar los animales para el sacrificio, por ejemplo los pavos.

Ámbito ceremonial:

Landa (1978: 89) menciona en su "Relación de las cosas de Yucatán" que para las fiestas del mes Pop y del año nuevo destacan diversos preparativos (limpieza de los recintos, ayunos y abstinencia sexual).

> "Venido, pues, el año nuevo, se juntaban todos los varones en el patio del templo, solos, porque en ningún sacrificio o fiesta que en el templo de hacía habían de hallarse mujeres, salvo las viejas que habían de haces sus bailes." En las otras fiestas sí podían hallarse las mujeres."

También menciona (ibid. 58) que las mujeres

> "eran muy devotas y santeras, y así tenían muchas devociones con sus ídolos, quemándoles de sus inciensos, ofreciéndoles dones de ropa de algodón, comidas, bebidas y teniendo ellas por oficio hacer las ofrendas de comidas y bebidas que en las fiestas de los indios ofrecían … Ni tampoco las dejaban llegar a los templos (cuando hacían) sacrificios, salvo en ciertas fiestas a las que admitían a ciertas viejas en la celebración."

Landa (1978: 63-64) describe los montones de piedra en los cuatro rumbos y entradas y salidas de los pueblos con los ídolos y el recorrido de los hombres:

> "se juntaban los señores y el sacerdote, y el pueblo de hombres, y teniendo limpio y con arcos y frescuras aderezado el camino, hasta el lugar de los montones de piedra en donde estaba la estatua, iban por ella todos juntos …".

Esta división por género se confirma en 1710 en el informe del Padre Juan Pedro de Er(a)rass [Herrera] "que no pueden mirar ni oír las mujeres" (Gubler 1992: 28, Gabriel 2004 b: 422).

El padre Granado Baeza 1813 (Ruz Menéndez 1989: 57) solamente describe las actividades de "los asistentes" de la misa milpera sin diferenciar.

En resumen, las mujeres no participaron en las actividades dentro del templo, es decir del recinto estrictamente ceremonial, pero sí estaban a cargo de preparar las ofrendas de comidas y bebidas, sin estar presente en los sacrificios.

División de trabajo por género: estructura social y ceremonial

Para resumir los trabajos realizados en la estructura social habitual y en las ceremonias agrarias en los respectivos espacios y según el género, podemos mencionar los siguientes puntos:

Los hombres se encargan de la provisión de carne de animales silvestres mayores (*ba'alche'-o'ob*) mediante la cacería individual (espiar) y colectiva (batida, clamoreo), preparan la carne (salado) de los animales silvestres mayores como el venado, el jabalí y se encargan de los rituales respectivos de petición y agradecimiento.

Las mujeres se encargan de la crianza de los animales domésticos (*aalak'-o'ob*), principalmente aves, en el solar o traspatio para la venta , el consumo y eventos ceremoniales.

En las ceremonias agrarias, los hombres sacrifican a los animales domésticos (aves) terminada su bendición con el vino ceremonial *balche*'; después los entregan a las mujeres que se encuentran en un lugar alejado del recinto ceremonial (cocina, casa, enramada) para que preparen la carne y el caldo (*k'ol*) (junto con la carne de los animales silvestres, a veces ya sustituido por carne de cerdo, que también sacrifican los hombres)[5].

Antes del sacrificio, el *h-men* consagra con rezos las aves rociando algunas gota de *balche*' en el pico de los animales (en forma sofisticada el *h-men* sostiene la cabeza del animal con hojas de *ha'bin* y con una hojita gotea el *balche*' en el pico del ave mientras es incensado con humo de copal).

El vino ceremonial *balche*' se prepara con la corteza del árbol silvestre del mismo nombre (Lonchocarpus longistylus Pittier, Lonchocarpus violaceus (Jacq.) DC., Fam. Leguminoseas, Barrera Marín et al. 1976: 50, Roys 1976: 216, Standley 1977: 371) remojada en agua y endulzada con miel de abejas. El *h-men* busca la corteza en el monte, allá o en la milpa se encuentran también las colmenas; antiguamente se usaba la miel de abejas silvestres.

El maíz lo cultivan los hombres en el ámbito silvestre en parcelas dentro del monte; son terrenos temporalmente adecuados para la producción de plantas domesticadas como el mismo maíz[6] en diferentes clases, frijol, calabaza etc.

La preparación de los alimentos a base de maíz (tortillas, tamales, atole, pozole, etc.) y de los demás productos de la milpa es trabajo de las mujeres; ellas preparan el nixtamal[7] como base para la elaboración de las tortillas.

La masa de maíz es consagrada por el *h -men* con rezos rociando unas gotas del vino ceremonial *balche*' y/o *saka*' y puesta a disposición de los hombres para la elaboración de los tamales ceremoniales en el recinto ceremonial cerca del altar. En regiones como el poniente y sur del Estado de Yucatán o en Campeche actualmente las mujeres apoyan a los hombres en la elaboración de las tortillas gruesas en la cocina, pero no en la composición de los tamales ceremoniales con ingredientes de maíz, semilla de calabaza y/o frijol.

En la principal ceremonia de acción de gracias para el maíz (primicia), los hombres pre-

5 En las ceremonias del rancho hay ofrendas con la carne de ganado preparada con las aves domésticas de costumbre después de la consagración de los animales de sacrificio; además hay un ritual especial para el señor del ganado en el que solamente participan los hombres (Gabriel 2000).

6 El maíz domesticado que ya no se siembra por sí mismo, depende de la intervención del hombre para la propagación de las semillas.

7 El nixtamal es el maíz cocido con cal, procedimiento que permite el aprovechamiento de la niacina, una forma de previtamina B, para el cuerpo humano, Este conocimiento evita enfermedades por falta de vitamina B como la pelagra, tecnología importante que permitió el desarrollo de las civilizaciones mesoamericanas.

paran los primeros elotes tiernos (*pibil nal-o'ob*) en el horno de tierra en la milpa (ámbito semi-silvestre); la bebida de atole nuevo (*áa(k)' sa'*) que acompaña la ofrenda la preparan las mujeres en la casa (ámbito doméstico).

Reflexiones teóricas: Estructura y anti-estructura en la liminalidad ceremonial

Reflexiones teóricas

Basándose en el análisis de van Gennep (1986: 20) de los rituales de pasaje o de paso que se componen de ritos de separación, ritos de margen y ritos de (re)agregación, Victor Turner (1988: 101, 170) describe estos como ritos de transición con las tres fases de separación (preliminal), de margen o limen (liminal), es decir de "umbral", y de (re)agregación (postliminal). La liminalidad comparada con el sistema de estatus, es decir la estructura social, se caracteriza por una serie de oposiciones o discriminaciones binarias (ibid: 112, Turner 1978: 288). Turner (1988: 171-173) menciona para "los rituales cíclicos y regidos por el calendario, normalmente de tipo colectivo" ritos que pueden ser descritos como rituales de inversión de estatus. El proceso ritual consiste fundamentalmente en dos figuras ambivalentes o contradictorias: la metamorfosis de inversión (conformación del contrario) y la metamorfosis de condensación. Turner (1979: 64, 1988: 73) también menciona la homonimia como elemento sustancial en los rituales escasos símbolos deberán representar muchos fenómenos. Estos símbolos presentan la condensación, la unificación de referentes dispares y la polarización del significado, es decir, cada símbolo es multivocal (ibid. 1979: 52, 1988: 62).

En resumen, las fases, los procesos relacionados y los efectos para la estructura social según el cuadro elaborado por Geist (2002: 9):

- La fase preliminar con el tiempo y el espacio estructurado, el modo indicativo de la vida social representando la estructura preliminar, seguido por la separación y disolución de la topología social;

- La fase liminal o liminaridad con el tiempo y el espacio posible y un modo subjuntivo de la vida social que representa una anti-estructura con el espíritu de communitas (convivencia, comensalidad, comunión), seguida por la agregación y la resolución de la topología social;

- La fase posliminar con el tiempo y espacio estructurado, el modo indicativo de la vida social y el re-establecimiento de la estructura social.

Los actores y participantes del ritual pasan del espacio social estructurado mediante la separación en la fase liminal a un espacio con estructuras y modelos de acción diferentes que representa una anti-estructura para re-integrarse en la fase posliminar a la estructura social establecida. Esta agregación al modelo establecido de estructura social asegura la persistencia del mismo.

Hablaré en el contexto del presente análisis sobre la inversión de los campos de acción y la inversión de roles de género sin reverencia al estatus y/o jerarquías relacionados. El modelo de complementaridad de actividades y roles de género mesoamericano requiere un enfoque hacia la dualidad y no hacia las jerarquías relacionadas.

Espacio ceremonial: espacio y tiempo liminal y anti-estructura

En la vida cotidiana, la división de trabajo por género se refiere a dos ámbitos diferentes de los pueblos mayas:

- Espacio exterior: el ambiente natural y silvestre con el monte y los animales silvestres (ámbito natural y silvestre), y

- Espacio exterior intermedio: las milpas y espacios de apicultura como espacios temporalmente desligados del ambiente natural y silvestre y bajo la custodia de los hombres mayas y la cultura respectiva con sus normas socio-culturales (ámbito semi-domesticado),

- Espacio interior: los pueblos con sus solares y casas como espacio doméstico protegido mediante ceremonias y rituales dentro de la brecha limítrofe que constituye la periferia entre el interior y el exterior, entre el espacio socio-cultural y el natural y silvestre (siempre bajo el punto de vista cultural por supuesto).

La división de trabajo por género se manifiesta en los campos de acción:

- Espacio exterior: los hombres actúan en el ámbito natural y silvestre y en el ámbito semi-domesticado de las milpas y colmenas bajo las normas socio-culturales,

- Espacio interior: las mujeres actúan en el ámbito doméstico dentro de la casa, del solar con sus plantas cultivadas y los animales domésticos y dentro del pueblo como espacio socio-cultural.

En el marco de las ceremonias agrarias (sobre todo las colectivas con la participación de las familias campesinas) se estable el recinto ceremonial con el altar donde actúan los hombres y una cocina alejada del mismo dónde laboran las mujeres.

La división por género y el uso del espacio presenta en las ceremonias agrarias la forma inversa:

- Espacio exterior: la cocina con las mujeres (Imagen 7) y niños pequeños y niñas y muchachas,

- Espacio interior: el recinto ceremonial con los hombres, el *h-men* y sus ayudantes, los muchachos y niños (Imagen 8).

Muchas ceremonias tradicionalmente se realizaron durante la noche (inversión de tiempo) en los espacios ceremoniales que representan la inversión del uso cotidiano realizado según el género (exterior – interior).

La división de trabajo por género relacionada a los campos de acción (ámbito silvestre y ámbioto socio-cultuiral) se presenta como una <u>anti-estructura</u> en las ceremonias agrarias y de protección territorial.

En las partes del ritual dónde sucede la <u>inversión</u>, podemos ver modificaciones o *intervenciones rituales* que intentan cambiar el ámbito social:

- El agua para las ceremonias agrarias lo extraen los hombres de cenotes alejados en el monte (ámbito natural o silvestre) o de los cenotes o pozos del poblado en la noche o madrugada antes de la intervención de las mujeres o del ámbito socio-cultural.

- Las bebidas ceremoniales son el vino elaborado de la corteza del árbol *balche'* y agua de los cenotes del monte fermentado por acción de la miel de abejas nativas o domesticadas, es decir de materias de origen silvestre, y el *saka'*, bebida ceremo-

nial elaborada de maíz sin cal, es decir sin el elemento que mediante la nixtamalización permitió el proceso civilizatorio cultural.

En el interior del recinto ceremonial los trabajos son realizados por los hombres:

- Antes de elaborar los tamales ceremoniales, el *h-men* bendice la masa de nixtamal con plegarias sencillas o sofisticadas agregando *balché* (a veces *saka'* o una mezcla de ambas bebidas ceremoniales) en las cruces marcadas en la masa, es decir agregando sustancias del entorno natural y silvestre.

- El sacrificio y la preparación de los animales silvestres está en manos de los hombres (entorno natural y silvestre).

- Los animales domésticos son bendecidos por el *h-men* introduciéndoles unas gotas de *balche'* (y/o *saka'*) en el pico de las aves, a veces se sahúman con copal, es decir, elementos de denominación silvestre antes de que sean sacrificados por los hombres en el recinto ceremonial.

En el exterior del recinto ceremonial los trabajos son realizados por las mujeres:

- Los animales sacrificados y la carne proveniente de los animales silvestres son llevados hacia el exterior del recinto ceremonial a la cocina dónde las mujeres se encargan de la preparación de la carne y del caldo (*k'ol*).

Para resumir, podemos ver el cuadro sinóptico (tabla 1) con las actividades específicas de género en los ámbitos cotidianos y ceremoniales relacionados con las esferas interiores y exteriores de los respectivos campos de acción.

Se presenta la inversión de la ubicación y de las actividades de los hombres y de las mujeres relacionadas con la anti-estructura en la situación liminal de la ceremonia con la localización interior y exterior de los respectivos campos de acción. En aquellos campos donde se presenta la inversión de las acciones típicas y el campo de acción correspondiente a cada género se presentan intervenciones rituales que permiten el cambio del dominio.

Conclusiones

En las ceremonias agrarias en diferentes regiones de la península de Yucatán, como en el oriente de Yucatán, en Quintana Roo y en Campeche antiguamente, se nos presenta una división de trabajo rígida y determinada: los hombres actúan en el interior del recinto ceremonial específico con el altar y el *pib*, horno de tierra, y las mujeres en un lugar alejado del altar y exterior del recinto ceremonial, en la cocina, pero formando parte integral de la ceremonia. Dentro del recinto ceremonial, los hombres elaboran los tamales ceremoniales de la masa de maíz y sacrifican a los animales domésticos (como ya han sacrificado y preparado la carne de los animales silvestres cazados). También buscan el agua para las bebidas ceremoniales, el vino *balche'* y el *saka'* elaborado de maíz sin agregar cal. El trabajo de elaborar las comidas del maíz y de buscar agua, en el ámbito cotidiano corresponde a las mujeres en el espacio interior del pueblo. La producción del maíz en la milpa temporalmente segregada del monte y la cacería de animales silvestres son las tareas que cotidianamente corresponden a los hombres en el ámbito exterior del poblado.

Para resumir, en la división del trabajo por género y la ubicación de los campos de acción, en el contexto de las ceremonias agrarias se nos

presenta una anti-estructura con la inversión de las actividades y de la localización interior – exterior. Terminado la ceremonia, se vuelve a reestablecer la estructura social acostumbrada.

Bibliografía:

Balam Gómez, Patricia María / Ruiz Alonso, Ileana Beatriz / Solís Sosa, Iván de Jesús

2009 *Máatan k'ol*: la flexibilidad en el ritual. En: Estudios de Cultura Maya XXXIV (2009): 145-165.

Barrera Marín, Alfredo / Barrera Vásquez, Alfredo / López Franco, Rosa María

1976 Nomenclatura Etnobotánica Maya. Una Interpretación Taxonómica. México: INAH, 1976. (Colección científica, Etnología, 36).

Benavides C., Antonio

2009 Las mujeres mayas de ayer. En: Arqueología Mexicana vol. 5, no 29 (1998): 34-41.

Berzunza Pinto, Ramón

1971 Magia en México (dos mundos). México: Costa Amic Ed., 1971.

Carvajal Correa, Marco / Huicochea Gómez, Laura

2010 Ceremonia del *Wahil kol* en la comunidad de Ich Ek, Campeche; identidad y patrimonio cultural de los mayas peninsulares. En: Huicochea Gómez, Laura / Cahuich Campos, martha Beatriz (comp.): Patrimonio biocultural de Campeche. Experiencias, saberes y prácticas desde la antropología y la historia. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: ECOSUR, 2010: 83-103.

Diccionario Maya Cordemex. Maya - Español, Español - Maya. Director Alfredo Barrera Vásquez. Mérida, Yucatán Ediciones Cordemex, 1980.

Chuc Uc, Cessia Esther

2008 T'sayatsil: El don de la reciprocidad entre los mayas contemporáneos. Campeche, Camp: Universidad Autónoma de Campeche, 2008.

Elmendorf, Mary

1973 La Mujer Maya y el Cambio. México 1973. (SepSetentas, 85).

Gabriel S., Mariana

1982 Ceremonias de Acción de Gracias para la cosecha del Maíz. Cuadernos de Trabajo/Valladolid No. 1. México: SEP/Dirección General de Culturas Populares, 1982.

Gabriel, Marianne

2000 Rituale der Maya. Elemente und Struktur agrarischer Zeremonien und deren Bedeutung für die Mayabauern Ost-Yukatans. (Elementos y estructura de las ceremonias agrarias y su significado para los campesinos mayas del oriente de Yucatán). Markt Schwaben: Anton Saurwein, 2000. (Acta Mesoamericana, 11).

2004 "Elements, action sequences and structure: a typlogy of agrarian ceremonies as performed by the Maya peasants of eastern Yucatan". In: Continuitiy and change. Maya religious practices and temporal perspective. 5th European Maya Conference University of Bonn, Dec. 2000. Möckmühl: Anton Saurwein, 2004: 157 – 164. (Acta Mesoamericana, vol. 14).

2004 a "Rituales y ceremonias – estructuras paralelas en la representación de identidad étnica y cohesión social." In: Pacheco Castro, Jorge A./Lugo Pérez, José A. (Eds.): Investigación y sociedad en la región sureste de México. Mérida, Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán, Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hideyo Noguchi", 2004: 62 – 84.

2004 b "... hicieron un sacrificio al modo antiguo ..." – Persistencia y adaptación en ceremonias de los mayas de la península de Yucatán. In: Los Investigadores de la Cultura Maya 12, Tomo II. Campeche, Campeche, México: Universidad Autónoma de Campeche, 2004: 418-438.

2006 Las ceremonias agrícolas de los campesinos mayas, representaciones de su cosmovisión. En: Barrera Rubio, Alfredo / Gubler, Ruth (eds.): Los Mayas de ayer y hoy. Memorias del Primer Congreso Internacional de Cultura Maya. Mérida, Yucatán, 2006: 1145-1166.

2006 a "*síib-ten a w-áalak'-o'ob*" – regálanos tus hijos, tus criados. Oraciones dirigidas al Señor de los animales Sip. In: Valencia Rivera, Rogelio, and Geneviève LeFort (eds.): *Sacred Books, Sacred*

Languages: Two Thousand Years of Ritual and Religious Maya Literature. 8th European Maya Conference, Madrid, November 2003. Möckmühl: Anton Saurwein, 2006: 93-111. (Acta Mesoamericana, vol.18) (ISBN 3-931419-14-2).

2007 El uso ritual de alcohol, tabaco, cacao e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos. En: Estudios de Cultura Maya, Vol. XXIX, (2007): 155-184.

2010 Ritualidad y cosmovisión: Las ceremonias agrarias de los campesinos mayas en Yucatán. En: Fernández Repetto, Francisco (ed.): Estampas etnográficas de Yucatán. Mérida, Yucatán: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán., 2010: 13-41.

2010 a Los "espíritus protectores" – persistencia del concepto de "cuidadores de la naturaleza" entre los pueblos mayas." 8º Congreso Internacional de Mayistas, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, México, D.F., 8-13 agosto de 2010.

Gann, Thomas

1915 The Chachac, or Rain Ceremony, as practiced by the Maya of Southern Yucatan and Northern British Honduras. En: 19 IAK Washington 1915. Nendeln/Lichtenstein (Kraus Reprint) 1968: 409 - 418.

Geist, Ingrid (comp.)

2002 Antropología del Ritual. Víctor Turner. México: ENAH, 2002.

Gubler, Ruth

1992 Manuscrito inédito del Padre Juan P. de Herrera. En: Revista de la UADY 180 (1992): 25-29.

2004 *Ch'a chaak* o "Llamado-de-la-lluvia" en Yucatán. En: Memorias XIX Encuentro Internacional "Los Investigadores de la Cultura Maya", 12, Tomo II (2004): 388-399.

Hernández García, Eulalia

2008 Rituales y género entre las mujeres mayas de Campeche. En: Revista Digital Universitaria UNAM, vol. 9, no. 7 (2008):1-9.

Landa, Fray Diego de

1978 Relación de las Cosas de Yucatán. México: Ed. Porrúa, 1978. (Biblioteca Porrúa, 13).

Lee, Thomas A. jr.

1985 Los Códices Mayas. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas, 1985.

Love, Bruce / Peraza Castillo, Eduardo

1984 Wahil Kol. A yucatec maya agricultural ceremony. En: Estudios de Cultura Maya XV (1984): 251-300.

Máas Collí, Hilaria

1991 La importancia de las ceremonias y prácticas religiosas en una comunidad rural: Sotuta, Yucatán. Informe final de la investigación. Mérida, Yuc.: UADY, Centro de Investigaciones Regionales, Unidad de Ciencias Sociales, 1991.

Marcos, Sylvia

2004 Raíces espistemológicas mesoamericanas: la construcción religiosa del género. En: Marcos, Sylvia (ed.): Religión y género. Madrid: Editorial Trotta, 2004: 235-270. (Enciclopedia Iberoamericana de Religiones, 03).

Peón Arceo, Alicia

2000 Rituales del ciclo de vida en Tuzik, Quintana Roo. En: Temas Antropológicos, vol. 22, 1 (2000): 54-77.

Pohl, Mary / Feldmann, Lawrence H.

1982 The Traditional Role of Women and Animals in Lowland Maya Economy. En: Flannery, Kent V. (ed.): Maya Subsistence. Studies in Memory of Dennis E. Puleston. New York et al.: Academic Press, 1982: 295-311.

Rasmussen, Christian/Terán, Silvia

1991 Las dos Mitades del Cielo: Anécdotas sobre el No-machismo de los Mayas milperos del Oriente yucateco. In: Revista UADY 179 (1991): 68-76.

Redfield, Robert

1977 Los Mayas actuales de la Península Yucatanense. En: Enciclopedia Yucatanense, Tomo VI, 1977: 7 - 30.

Redfield, Robert / Villa Rojas, A.

1934 Chan Kom, a Maya Village. Washington

1934. (Carnegie Institution Publ. 448).

Relaciones de Yucatán I, II. Colección de Documentos Inéditos Tomos 11, 13. Segunda Serie publicada por la Real Academia de la Historia. Madrid 1898, 1900.

Relaciones Histórico-Geográficas de la Gobernación de Yucatán (Mérida, Valladolid y Tabasco). Ed. Mercedes de la Garza. Tomo I, II. México: UNAM, 1983. (Fuentes para el Estudio de la Cultura Maya, 1.)

Romero de Nieto, Carmen
1982 El *Jet's Mek*, tradición de origen maya vigente en Yucatán. In: Boletín ECAUDY Vol. 9, No. 53 (1982): 28-49.

Rosado Rosado, Georgina (coord.)
2001 Mujer Maya – siglos tejiendo una identidad. Mérida, Yucatán: UADY, 2001.

Rosales Mendoza, Adriana Leona
2009 Conceptos culturales, género y migración entre mayas yucatecos en Cancún, Quintana Roo. En: Estudios de Cultura Maya XXXIII (2009): 105-120.

Roys, Ralph L.
1976 The Ethno-Botany of the Maya. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976.

Ruz, Mario Humberto (coord.)
2007 El Campeche maya: atisbos etnográficos. Mérida, Yucatán: UNAM, 2007. [B/Y]

Ruz, Mario Humberto
Ch'a chaak. Plegaria por la lluvia en el Mayab contemporáneo. En: Arqueología Mexicana vol. 96 (2009): 73-76.

Ruz Menéndez, Rodolfo
Los indios de Yucatán de Bartolomé del Granado Baeza. En: Revista de la UADY, vol. 4, no. 168 (1989): 52-63.

Santana Rivas, Landy
2001 La mujer en la sociedad maya, la ayuda idónea. En: Quezada, Sergio (coord.): Mujer maya: siglos tejiendo una identidad. Mérida, Yuc.: UADY, 2001: 33-69.

2003 La construcción del género en la cultura maya. En: Revista de la UADY, vol. 15, no. 225 (2003): 46-59.

Standley, Paul C.
1977 La Flora. Traducción del Prof. Alfredo Barrera Vásquez y de Alfredo Barrera Marín. In: Enciclopedia Yucatanense Tomo I, 1977: 273 - 523.

Terán, Silvia / Rasmussen, Christian H.
1994 La Milpa de los Mayas. La Agricultura de los Mayas prehispánicos y actuales en el Noreste de Yucatán. Mérida, Yucatán 1994.

Terán Contreras, Silvia / Rasmussen, Christian H.
2008 Jinetes del Cielo Maya. Dioses y Diosas de la Lluvia en Xocén. Mérida, Yucatán: UADY, 2008.

Tozzer, Alfred M.
1907 A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones. New York 1907. (New York AMS-Press Reprint, 1978).

Turner, Victor
1978 Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. Ithaca & London: Cornell Univ. Press, 1978.

1979 The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Ithaca & London: Cornell Univ. Press, 1979.

1988 El proceso ritual. Estructura y antiestructura. Madrid: Taurus, 1988.

Villa Rojas, Alfonso
1977 Los Mayas del actual Territorio Quintana Roo. In: Enciclopedia Yucatanense Tomo VI, 1977: 31 - 62.

1978 Los Elegidos de Dios. Etnografía de los Mayas de Quintana Roo. Colección INI 56. México: INI, 1978.

1995 The Maya of Yucatán. En: Villa Rojas, Alfonso: Estudios Etnológicos. Los Mayas. México: UNAM, 1995: 199-239.

Villanueva Villanueva, Nancy / Prieto, Virgina Noemí
2009 Rituales de *Hetzmek* en Yucatán: En: Estudios de Cultura Maya XXXIII (2009): 73-103.

División de trabajo según el género en los ámbitos cotidianos y ceremoniales

Continuum silvestre – doméstico (exterior – interior)	Actividades	Ámbitos cotidianos	Ámbitos ceremoniales	Intervenciones rituales (cambio de estatus doméstico – silvestre)
Áreas silvestres	Animales silvestres			
	cacería	hombres	hombres	
Áreas temporalmente domesticadas (milpa)	Producción de maíz	hombres	hombres	
Áreas domesticas	Elaboración de comidas de maíz (wah sustento)	mujeres	hombres	Bendición de la masa con vino ceremonial balche'
	Crianza de animales domésticos	mujeres	mujeres	
	Sacrificio de animales			
	-silvestres	hombres	hombres	
	domésticos (aves)-	mujeres	hombres	Bendición de las aves con vino ceremonial balche'
	Preparación de la carne de animales			
	-domésticos	mujeres	mujeres	
	-silvestres	hombres	mujeres	Rituales de cacería
Espacios de actuación				
-interior	Interior (pueblo, rancho)	mujeres	hombres	Anti-estructura ritual (inversión de roles)
-exterior	Periferia (milpa, monte)	hombres	mujeres	Anti-estructura ritual (inversión de roles)



Imagen 1. Ofrenda de *saka'* en la milpa (Fotografía de Marianne Gabriel ©)

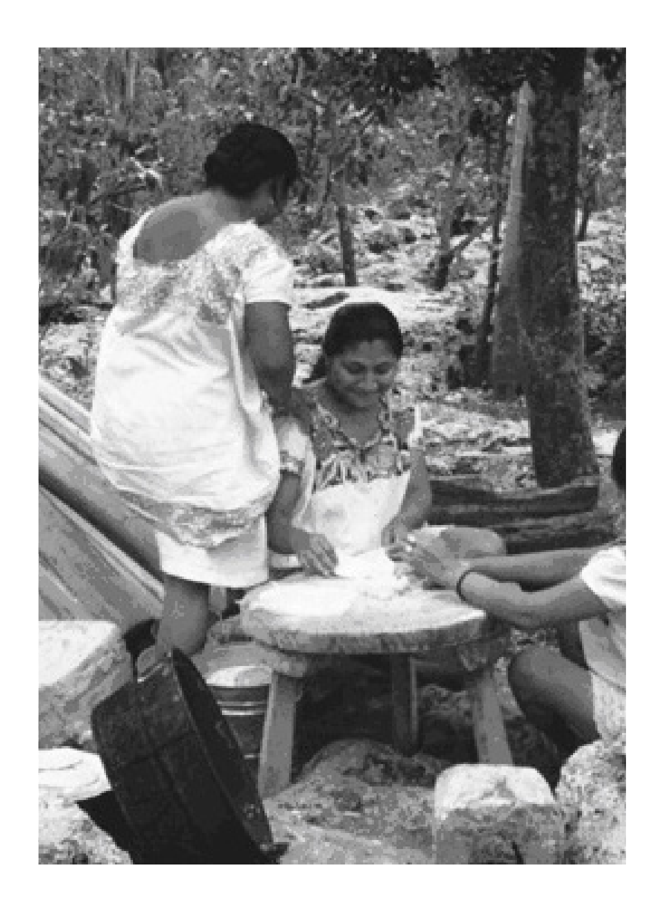


Imagen 2. La mujeres preparan las tortillas y demás alimentos basados en el maíz (Fotografía de Marianne Gabriel ©)



Imagen 3. Brecha en la periferia del pueblo con una cruz encima de piedras y ofendas (Fotografía de Marianne Gabriel ©)

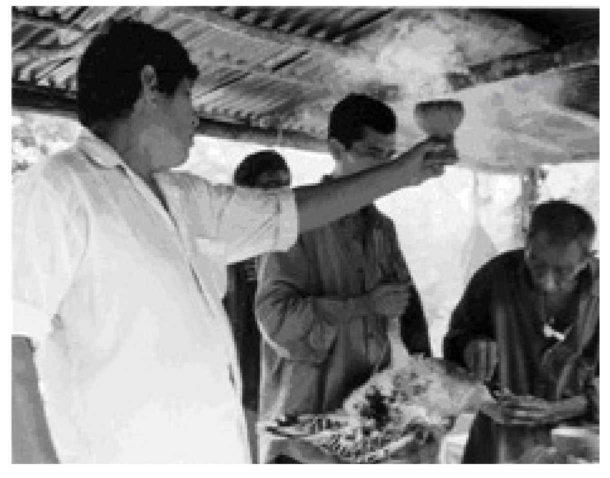


Imagen 4. Bendición de las aves con el vino ceremonial *balche'* y el humo de incienso (Fotografía de Marianne Gabriel ©)

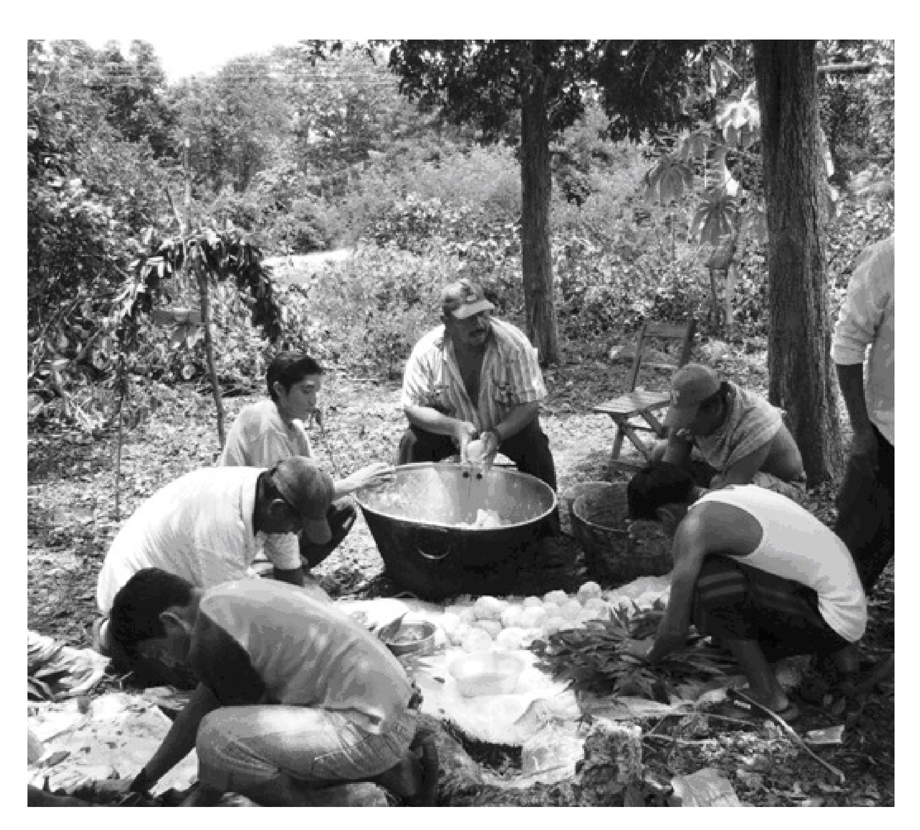


Imagen 5. Dentro del recinto ceremonial los hombres preparan las tortillas y forman con ellas los tamales ceremoniales (Fotografía de Marianne Gabriel ©)



Imagen 6. Bendición de la masa de maíz con el vino ceremonial *balche'* antes se preparar los tamales ceremoniales (Fotografía de Marianne Gabriel ©)



Imagen 7. A cierta distancia del recinto ceremonial las mujeres preparan la carne y el caldo con los animales sacrificados (Fotografía de Marianne Gabriel ©)



Imagen 8. En el recinto ceremonial con el altar se encuentran el h-men, los hombres, jóvenes y niños para la petición de la lluvia (*ch'a ch'áak*) (Fotografía de Marianne Gabriel ©)



"EL BAUTIZO DE LOS SANTOS, UN SISTEMA DE COMPADRAZGO ENTRE MUJERES"

Lourdes Rejón Patrón

Capítulo XV

"EL BAUTIZO DE LOS SANTOS, UN SISTEMA DE COMPADRAZGO ENTRE MUJERES"

Lourdes Rejón Patrón
Centro INAH Yucatán

El ritual del "bautizo de los santos" descrito en este trabajo, es una práctica que se presenta actualmente en los pueblos de la llamada ex-zona henequenera de Yucatán, ubicada en el occidente del Estado de Yucatán. Los datos etnográficos que se presentan corresponden al pueblo de Sanahcat Yucatán, recolectados en el marco del Proyecto Etnografía de las Regiones indígenas de México[1] entre 2006 y 2010.

Como en muchos otros pueblos indígenas, la religiosidad popular que incluye prácticas de culto a los santos es una característica de la población maya de Sanahcat, Yucatán, en donde el 74.8% de los habitantes son católicos (74.8%), el 22% son de otra religión y el 3% no tiene religión[2]. Hombres, mujeres y niños participan en estas celebraciones tradicionales y es interesante advertir la forma en que tales prácticas se expresan a través del género.

Un aspecto característico de la antigua región henequenera es el alto índice de movilidad

1 El proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, es un proyecto auspiciado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Se trata de un proyecto colectivo que inició en 1998, con la integración de equipos regionales que trabajan simultáneamente en diferentes comunidades indígenas del territorio nacional. El equipo Península de Yucatán es coordinado por la Antrop. Ella Fanny Quintal Avilés.

2 INEGI. Censo de 2000.

que tiene la población, aducida por motivos laborales. En este proceso la población, especialmente la masculina, se traslada a diferentes polos de atracción tales como el centro urbano de Mérida y la Riviera Maya, entre otros.

En Sanahcat, el "bautizo de los santos" es un fenómeno sociocultural de carácter religioso que consiste en llevar a una imagen sagrada a la iglesia para que sea bendecida por el sacerdote católico. Desde la exégesis comunitaria esta práctica corresponde a las mujeres por que forma parte de los deberes establecidos como "normales" o hábitos que se espera que toda mujer deba realizar en la unidad familiar. Los hombres participan solo de manera marginal en este acto, aunque no es así cuando se trata del bautizo de un niño.

No se puede decir que, en general la religiosidad masculina sea limitada en Sanahcat, sino que los campos de acción masculino y femenino marcan prácticas definidas para cada uno de estos actores. Se ha visto que la devoción católica masculina se expresa preferentemente a través de prácticas asociadas a espacios más amplios y colectivos como los gremios, que en el caso de Yucatán, se trata de organizaciones religiosas no oficiales relacionadas con la fiesta al santo patrono y la fiesta a los santos de unidades territoriales como los barrios y los ranchos.

En este trabajo solo intento describir el significado que tiene la práctica del "bautizo de los santos" para las mujeres y para la población maya de Sanahcat. Mi interés surgió al escuchar una informante maya que dijo: *"Cuando una persona lleva tu santo a bautizar buscas a tu comadre"* más tarde pude comprender que la relación creada entre dos mujeres a través del compadrazgo por el bautizo de una imagen santa, es tomada por ellas como un vínculo social indisoluble que las obliga a realizar juntas determinadas prácticas religiosas en honor a las imágenes santas que custodian sus hogares.

Para Barabas (2006:150), alianzas como estas basadas en la reciprocidad, fortalecen las relaciones sociales existentes y constituyen "una defensa contra los conflictos internos que amenazan a las sociedades segmentarias". En el caso analizado, veremos que el compadrazgo entre mujeres se asienta sobre las relaciones de parentesco y renueva sus lazos existentes al compartir la creencia en los milagros de los santos domésticos y también los gastos que generan los rituales en su honor.

En el contexto de la cosmovisión de los mayas de la península de Yucatán, los rituales dedicados a las imágenes santas se sustentan en un sistema de intercambio recíproco que incluye la circulación de dones[3]. Los santos (igual que a otras entidades sobrenaturales como los vientos y los espíritus o *pixano'ob*), son considerados seres superiores y poderosos por lo cual los humanos deben ofrecerles numerosos dones como comidas, flores, cantos, inciensos, oraciones, etc., a cambio de los favores que le solicitan.

Características de Sanahcat

El municipio de Sanahcat se ubica 59 km. al sureste de la ciudad de Mérida con 1,452 habitantes (723 hombres y 729 mujeres)[4] y pese a que cuenta con tres comisarías, la población reside en la cabecera. La mayoría de los residentes son mayas, de los que el 64.5% habla maya. Por su extensión territorial, Sanahcat es uno de los

3 En el intercambio social, estudiado por M. Mauss (1979), se establecen tres obligaciones que son: dar, recibir y devolver; pero señala también una cuarta que es ofrecer dones a los dioses, a los espíritus y a los muertos, en tanto son los propietarios de las cosas y bienes del mundo, por eso es preciso intercambiar con ellos, pues no hacerlo resulta peligroso (Quintal, et.al. 2007).

4 INEGI. Censo de 2000.

municipios más pequeños del Estado de Yucatán[5], cuyas actividades productivas son la agricultura[6], la ganadería y floricultura con el apoyo de programas estatales y de capital privado. El cultivo de la fibra de henequén ha quedado desplazado casi totalmente como alternativa económica.

La producción del campo en Sanahcat ocupa actualmente al 40% de la población y aunque se trata de campesinos jornaleros y milperos de autoconsumo[7], su economía no depende de la agricultura sino del trabajo asalariado fuera de la localidad, al igual que la de gran parte de las familias del pueblo. Algunos adultos mayores de 60 años dependen de su pensión o jubilación como campesinos henequeneros.

A partir de 1980, el crecimiento de Sanahcat fue lento a causa de la crisis en la economía henequenera, que propició un proceso permanente de expulsión de fuerza de trabajo hacia la ciudad de Mérida, la costa del Caribe y en algunos casos hacia EU. Entre 1990 y 2000 se decretó la jubilación anticipada y/o liquidación de los campesinos henequeneros acelerando este proceso negativo en el cual no solo hubo un desplazamiento de actividades económicas, sino que muchos de los trabajadores migraron definitivamente a otros polos de atracción.

La gráfica No.1 señala esta tendencia de crecimiento negativa de la población masculina de Sanahcat, con un índice de -5.3% mientras que la población femenina creció en un 1.5%. En la década de 1990-2000, es decir, que los hombres tendieron especialmente a la migración definitiva en un porcentaje mayor que las mujeres. Una posible explicación de este fenómeno es que los hombres que salieron de la comunidad se casaron con mujeres de otros lugares y no regresaron a Sanahcat. Dicho fenómeno nos hace ver una manera en que la migración tiene un efecto distinto por géneros.

La movilidad que se presenta en Sanahcat, puede ser de tres tipos:

1) -**Desplazamiento cotidiano a la ciudad de Mérida**. Ocurre todo el año involucrando al 45% de la población ocupada (200 hombres y 50 mujeres). Las mujeres trabajan como empleadas de servicio doméstico, los hombres en la industria de la construcción o en maquiladoras. Este tipo de movilidad es muy importante y se considera que todos los hombres en edad productiva han salido a trabajar a Mérida. La migración a la ciudad de Mérida, aunque es un fenómeno antiguo, en esta etapa se hizo más compleja caracterizándose por "la libre movilidad de la fuerza de trabajo pauperizada" (Baños, 1993:212).
2) -**Migración temporal** a Cancún y la costa caribeña y un número poco significativo se va a otros estados de la república mexicana y a E.U. y
3) -**Migración definitiva** con desplazamientos de familias enteras, que se dirigen especialmente a Mérida y en pocos casos a E.U (encontramos solo diez casos).

5 Sanahcat cuenta con una extensión territorial de 54.93 km2. Limita al norte con los municipios de Hocabá y Xocchel, al sur con Huhí, al este con Kantunil y al oeste con Homún.

6 Se produce maíz, frutales, cítricos y tabaco en rama. Hay programas de cultivo de hortalizas de capital privado y floricultura que realizan grupos de mujeres. En ganadería se desarrolla la cría de bovinos y porcinos, se explota la avicultura y apicultura.

7 pobladores de Sanahcat trabajan la tierra para sembrar maíz de autoconsumo bajo diferentes formas de organización familiar ya sea asociados con el padre, con los hermanos u otro miembro de la familia ampliada.

El parentesco ritual o compadrazgo

El estudio del ritual ha sido uno de los campos ampliamente recorridos por la antropología, estudiosos como Van Gennep (1986), Durkheim (1982), Douglas (1973 y 1988), Turner (1999, 1969), analizaron el ritual desde diferentes perspectivas explicando su importancia en la cultura y en la reproducción social. Las ideas de Durkheim (1982) sobre la función el ritual y su capacidad para sostener y reproducir el orden social ocupan buena parte del estudio antropológico en el tema, para este autor el rito pertenece al ámbito de una teoría social del conocimiento porque tiene el efecto de crear y controlar la experiencia.

El ritual nos permite explicar algunos aspectos de la cosmovisión de una sociedad; siguiendo a Turner (1969), los rituales incluyen elementos didácticos e instruyen a la persona que participa de un proceso ritual, en las tareas y responsabilidades de la nueva posición. Por otro lado, no hay un consenso sobre la definición del ritual, Galinier (2005) no propone una definición estricta del ritual, porque considera este fenómeno como parte de un todo social, en el cual el rito aparece como la sección más estructurada o más formalizada de ciertas prácticas sociales.

La propuesta de Galinier fue útil para este trabajo porque ayudó a explicar el significado del ritual para un grupo social, utilizando elementos contextuales del rito y de la vida cotidiana de quienes lo practican[8].

El parentesco ritual o compadrazgo "es solo la expresión reducida de un principio que puede extenderse a diversas formas de interacción social donde el parentesco y el ritual forman parte del mismo sistema y por definición, la combinación de ambos factores da por resultado grupos más extremos que el núcleo doméstico" (Millán, 2007:267-268).

En el compadrazgo se establecen relaciones durante los rituales de ciclo de vida que practica la iglesia católica. Para la doctrina católica, este tipo de parentesco es espiritual y se contrae en el contexto de los sacramentos del bautismo, la confirmación y el matrimonio. Se trata de hijos y padres espirituales, y comadres o compadres. La madrina del bautizo cristiano refiere a una mujer que se equipara a una madre o la que estaba en lugar de la madre. De manera que para la iglesia católica, un compadre o una comadre, compartiría la labor de padre o madre respectivamente (Peniche, 2007: 79-80).

El compadrazgo o parentesco espiritual en México, fue fomentado desde la colonia, sin embargo no es exclusivo de México ni de países de América Latina, sino que existe en la mayoría de los países del viejo mundo, cuyos orígenes datan trescientos años antes de Cristo. En algunos grupos indígenas de México como los nahuas, puede encontrarse también el compadrazgo en situaciones seculares –esto es no católicas- como es el caso de la bendición de una casa o un animal como pretexto para iniciar una relación social o cimentarla[9].

Distintos autores han realizado tipologías extensas sobre variedades del compadrazgo, con base en el tipo de ceremonia que inaugura la relación. Nutini y Bell (1989), clasifican 31 tipos en una sola comunidad tlaxcalteca; Berruecos (1975), encontró 75 tipos de compadrazgos seculares descritos en monografías de diversas

8 Para Galinier (2005), la praxis del ritual en la vida cotidiana, nos permite entender la forma en que sobreviven los cambios históricos y transformaciones de la comunidad. La perspectiva de Galinier es pragmática, en cuanto propone analizar un ritual específico y no el concepto del ritual. Para este autor la cosmovisión que sustenta el ritual la vamos a encontrar en el concepto y no en la praxis. La praxis explica los cambios, el concepto explica la cosmovisión.

9 Berruecos, 1975.

comunidades de América Latina (Genis, 2004: 35).

El apadrinamiento de la bendición de un santo o lo que aquí llamamos el "bautizo de los santos" es un ritual que no crea nuevos lazos familiares sino que afirma los existentes, porque se orienta a reforzar las relaciones de parentesco por consanguinidad. Así vemos que las mujeres de Sanahcat se hacen comadres entre hermanas, entre primas, entre tía-sobrina, entre abuela y nieto.

El compadrazgo entre los mayas ha sido estudiado por Nutini y Bell, (1989) quienes encuentran varios tipos de relación entre los compadres. Por su parte Kirk (1982) en su estudio sobre el compadrazgo en una población ex-henequenera, señala la flexibilidad de este parentesco ritual como estrategia de adaptación, proceso en cual son importantes los patrones de selección de compadres. Así, Kirk (1982:175) encuentra que los lazos de compadrazgo son más importantes que los de padrinazgo, especialmente los derivados del bautizo y que ambos son vínculos que acentúan una relación de amistad o de parentesco ya existente.

En la mayoría de los casos encontrados sobre el compadrazgo entre mujeres a partir del bautizo de los santos, la relación se establece tanto por la línea materna como por la paterna, conservando como criterios básicos, la expectativa de que la madrina apoye la realización del festejo al santo, que ésta viva en el pueblo y que cumpla con las tradiciones locales específicas de su género (véase la gráfica No.2 "Genealogía del sistema de compadrazgo entre mujeres de Sanahcat, Yucatán")

El modelo de mujer maya joven en Sanahcat, corresponde a la idea de "estar siempre ocupada trabajando y dispuesta a aprender" de las mayores (madre, abuela o tías), quienes a su vez están obligadas a enseñarle.

Una mujer casada deberá dedicarle buena parte de su tiempo a las labores de la casa (cocinar, limpiar, lavar ropa, cuidar niños) las cuales debe hacer rápido y bien. Debe tomar un tiempo para bañarse, "estar fresquesita" y disponerse a realizar una actividad remunerativa (por ejemplo el bordado o tejido de henequén), porque se piensa que la mujer maya de hoy no debe depender totalmente del marido, debe aprender una artesanía o autoemplearse.

Se espera también que una mujer sea religiosa, dispuesta a seguir las tradiciones, practicando y transmitiendo los conocimientos compartidos en la localidad[10] por eso es bueno que sea la "madrina de santo" de alguna pariente.

Por su parte la mayoría de las mujeres de Sanahcat asumen este rol religioso y admiten que disfrutan su participación en las prácticas establecidas. Para ellas, hacer la novena con su comadre significa dejar un rato la vida cotidiana, vivir un tiempo de fiesta, de celebración modesta y familiar que le permite interactuar con sus comadres y parientes alejándose de la rutina. Como decía Doña Artemia: "me gusta porque hay dónde que me divierta" en el sentido de salirse de lo cotidiano, pero siempre dentro del rol establecido para ella.

Etnografía del "Bautizo de los Santos"

En Sanahcat, la bendición que un sacerdote hace de una imagen sagrada (santo), es llamada "bautizo", en asociación con el sacramento católico para las personas, especialmente para los niños.

Esto es así, porque de acuerdo con la cos-

10 Carlo Severi (2001) sobre el concepto de *tradición*, explica que se trata de un proceso de transmisión de conocimientos, un proceso constante de generación de conocimientos compartidos.

movisión de los mayas peninsulares, los santos son como las personas[11] y se les confiere una agencia (*agency*)[12] o capacidad de actuar independientemente de la sociedad que los creó. Los santos poseen la mayoría de las cualidades humanas pero son poderosos porque hacen milagros o castigan a los humanos cuando incumplen las normas del orden cosmológico.

Éste es el fundamento de la reciprocidad que los mayas peninsulares establecen con los santos católicos y con base en la cual sobre la cuales se realizan diversas prácticas del llamado catolicismo popular. Por un lado, las personas están obligadas a "bautizar" a su santo, a festejarle "su cumpleaños", a procurarle ofrendas florales, comidas especiales y rezos. Por su parte, los santos cumplen las peticiones de las personas o castigan a estas cuando rompen las reglas sociales o se olvidan de ellos.

El ritual del "bautizo" de un santo, marca el inicio de la relación de la imagen santa con las personas que la poseen y la base de esta relación se establece a través de un intercambio de dones. Todas las imágenes santas deben ser "bautizadas" tanto aquellas que están en las casas, las que se encuentran en unidades territoriales como barrios, ranchos o haciendas, y las de los oratorios ubicados en sitios específicos del pueblo.

Pero en el caso de los santos domésticos, el "bautizo" formaliza una relación social indisoluble entre las comadres, quienes se comprometen a realizar periódicamente la fiesta al santo en "el día de él" o "día de su cumpleaños", fecha asignada en el calendario religioso. En el ritual también participan dos especialistas que son la rezadora que vive en la comunidad y el sacerdote que acude a la iglesia solo los sábados.

En Sanahcat, las imágenes santas que las familias católicas tienen en sus casas, adquieren un significado que se traduce a la dimensión del espacio y las actividades de la mujer. Los santos, son vistos como niños o hijos de la mujer y se les denomina "santitos". La mujer que es la dueña de la imagen, está obligada a festejar y bautizar a su "santito" como se le hace a los niños. Los "santitos" son vistos como "compañeros" de las mujeres porque las custodian toda su vida, las protegen con sus milagros curando enfermedades, evitando desgracias y proporcionando suerte a todos los miembros de la casa.

Los "santitos" domésticos tienen un estatuto muy particular en la vivienda maya de Sanahcat, son en efecto imágenes santas que están en la casa por la anuencia de una mujer adulta ya sea la esposa, la abuela o la hija mayor de edad con capacidad económica para pagar los gastos de una modesta fiesta familiar.

En una casa puede hallarse más de un santito, siendo común que las mujeres tengan dos o tres en su altar casero[13]; existen varias formas de obtenerlos: la imagen santa puede ser adquirida por herencia materna, porque la

11 Quintal, et.al. Línea cosmovisión y mitología. Proyecto Etnografía de las Regiones indígenas de México. (Checar nombre y ficha exacta).

12 El concepto de *agency* fue usado por Guiddens, para explicar hasta qué punto la estructura social determina las prácticas y la libertad del sujeto. Ortner (2006) utiliza el concepto de agencia (*agency,*) como la capacidad humana de acción social, de interpretar y evaluar moralmente su situación y formular proyectos y tratar de representarlos. Por su parte, Quintal, et.al. (2007) demuestran que el concepto de *agency* descrito por Ortner (2006), puede ser utilizado para analizar la cosmovisión maya y la relación del hombre con los seres no humanos y poderosos existentes en el universo maya. La *agency* o capacidad de actuar de los santos católicos explica el poder ambivalente que se les atribuye a estos seres poderosos ya sea por la capacidad de hacer milagros y como el poder de castigar a las personas cuando incumplen las normas del orden cosmológico..

13 La posibilidad de que en una casa maya exista más de una sola imagen santa se relaciona con la creencia en que cada santito ostenta una capacidad milagrosa específica como el Divino Niño protector de infantes, el Sagrado Corazón cura enfermedades o el San Judas Tadeo que ayuda en las causas difíciles.

misma mujer la compró o también puede adquirirla a través de un regalo. Los pobladores consideran que un santito es un buen obsequio para una madre, una abuela u otra pariente femenina; algunos santos como el Divino Niño se vuelven más milagrosos cuando provienen de un regalo. Cuando este o cualquier otro santito es adquirido por dicho medio, la mujer no puede negarse a aceptarlo ni dejar de asumir la obligación que le corresponde, esto es, establecer junto con la madrina de bautizo el acuerdo de dedicarle al menos un rosario cada año.

A partir de entonces se crea una dependencia recíproca entre la imagen y su dueña, pues la mujer cree que su santito le manifestará de alguna forma el deseo de recibir los rezos adecuados y a cambio la dueña le solicitará sus milagros. La armonía que reina en el seno del hogar es garantizada por la presencia invisible del santito y se cree que ese es su milagro.

Poseer un santito implica una responsabilidad y este compromiso ineludible es un pacto sancionable de manera moral, pero no jurídicamente[14], se considera incorrecto tener una imagen santa y no hacerle los rezos adecuados aunque sea una vez al año, por este motivo algunas personas prefieren no tener un santo en su casa debido al gasto que implica festejarlo. Doña Alicia, decía:

"pues hace años así que no he tenido santito, porque le digo a mi esposo, pues mejor no, porque a veces no tengo dinero para festejarlo y a mí no me gusta tener mis santitos si no tengo dinero para festejarlo".

Cuando una imagen santa es admitida en una casa debe de ser "bautizada" lo más pronto posible. Si transcurre un tiempo de espera razonable (uno o dos meses) y no se ha realizado dicho trámite, la familia se encuentra en un peligro inminente ya que la imagen es vista como una persona sagrada con poder divino "por naturaleza", el cual podría usar para castigar a los miembros de la casa por incumplir su obligación. En esta lógica se piensa que la imagen está inconforme por la espera (estado liminal) a que la han supeditado. Tal peligro -como señala Van Gennep- se controla a través del rito[15].

Un santito puede ser bautizado más de una vez porque una de las funciones de este ritual es establecer el pacto entre las dos mujeres con el santito. El pacto se disuelve con la muerte o deserción de alguna integrante y cuando esto ocurre se renueva con otro miembro. Si la madrina no puede cumplir las obligaciones con la imagen que es su "ahijadito" entonces avisará a la dueña para que esta halle a otra madrina que le ayude a hacer la novena. Una vez bautizado el santito, este alcanzará el estatus adecuado para recibir el trato especial que le corresponde y deberá ser colocado en la mesa-altar de la casa donde será venerado. La palabra "sacar" o "bajar" al santito refiere este acto. Doña Alicia comenta sobre la pregunta que le hizo su concuña: *"¿ya bajaste a tu santito? Ya, porque ya lo bendijeron".*

¿Cómo se lleva a un Santo a bautizar?

El ritual del bautizo de los santos exhibe un conjunto de prácticas establecidas y presenta una idea "oficial" o consensada sobre la manera en que debe ser realizada. Para este caso, los pobladores de Sanahcat señalan una secuencia protocolaria cuya aplicación puede tomar va-

14 La obligatoriedad del don y el contradon ha sido uno de los temas más controvertidos en los sistemas de intercambio recíproco o reciprocidad (ver a Barabas, 2006:151).

15 Para Van Gennep (1986) el peligro se encuentra en los estados de transición precisamente porque es indefinible, no es de un estado ni de otro. El peligro se controla a través del rito, y los ritos de segregación constituyen la fase más peligrosa de la serie ritual.

riadas formas.

¿Cómo se lleva a un santo a bautizar? Pregunté a una mujer que me respondió lo siguiente:

"Cuando una persona lleva tu santo a bautizar buscas a tu comadre y ella va a comprar una vela y ella va a pagar lo que cuesta el bautizo del santo[16] *porque es tu comadre y cuando veas que están bautizando a tu santo entonces prendes tu vela… El rosario se hace en tu casa y tú haces la fiesta, tú vas a agasajar a tu comadre, a la rezadora y después pides a la rezadora cuánto vale el rezo".*

La "fiesta" consiste en un rezo y ofrenda de comida que se acuerda entre las comadres y puede ocurrir el mismo día del bautizo u otro día pactado adaptándose a las posibilidades de la dueña del santo; se hace una ofrenda de comida para el santo la cual se coloca en la mesa-altar, la comadre y la rezadora recibirán sendas raciones de comida y tortillas para llevar a sus casas[17]. Luego se reparte comida a toda la familia.

La elección de la comadre se orienta a favorecer una pariente consanguínea; la razón es reducir el gasto de la fiesta que incluiría a un mayor número de comensales, si hubiera que incorporar a los no parientes en la celebración. En cambio, el compadrazgo entre familiares hace la fiesta menos suntuosa y se elabora un almuerzo sencillo o solo un dulce casero. El significado modesto de la celebración, corresponde a un ritual familiar, en comparación con las celebraciones más abarcativas con otros grupos familiares, en las cuales participan los hombres e incluyen la ingesta de alcohol.

La madrina va a buscar al santito a la casa de la comadre llevando consigo un "mantelito" como ofrenda, que es la "ropita" de la imagen. Carga al santito, lo lleva a la iglesia, lo deja cerca del altar. Cuando la misa termina, se acerca el sacerdote y realiza la bendición sobre los brazos de la madrina. Luego la madrina lo carga y lo lleva de nuevo a la casa.

Durante el retorno a la casa, la rezadora ejecuta sus oraciones y se cantan himnos. Cuando la dueña quiere hacer una fiesta suntuosa, entonces alquila un altavoz y también se "revientan voladores" al momento de llevar al recién bautizado a la casa[18].

Conclusiones

El parentesco visto como una práctica continua, y no como un conjunto de normas nos muestra que se construye sobre la base de una cosmovisión o forma propia de percibir el mundo (Peniche, 2007). Siguiendo a Douglas (1988:76), el ritual puede ser visto como una forma de control social y de comunicación, en este sentido el compadrazgo podrá ejercer una presión social tendiente a mantener la coherencia del sistema de interpretación sobre el mundo.

Como se ve, a través del "bautizo" de los santos se integran grupos de mujeres que aseguran la reproducción de la tradición, se trata de mujeres dispuestas a cumplir con las obligaciones señaladas para su género, entre las cuales está la norma de tener un santo en su casa y festejarlo.

Sin embargo, no cualquier mujer actual puede hacerlo porque muchas de ellas están saliendo del pueblo para ocuparse como empleadas domésticas, en los comercios de Méri-

16 El "precio" del bautizo es la propina ofrecida al sacristán de la iglesia por el apoyo que brinda a las mujeres durante la bendición del santo, acto que es realizado por el sacerdote al finalizar la misa.

17 La entrega de comida a estas mujeres es entendida como "agasajar" a tu comadre y a la rezadora.

18 Reventar voladores significa para los mayas peninsulares, explotar o quemar fuegos artificiales llamados "cohetes" en otras partes de México.

da o como trabajadoras de la industria maquiladora, situación que las aleja de sus hogares y las induce a cambiar las prácticas y hábitos tradicionales.

Los fenómenos que han transformado la práctica de este ritual son, la migración femenina por motivos laborales y la difusión de religiones no católicas. Durante una entrevista pregunté a una mujer joven: ¿Y tu mamá no bautiza a sus santos? No, ella no. ¿Es católica? Sí pero no lo hace.

Al parecer las nuevas generaciones de mujeres de Sanahcat que trabajan como empleadas en Mérida o fuera del pueblo, están dejando la tradición del bautizo de los santos debido a las responsabilidades que esta costumbre acarrea, pues es posible que debido a sus compromisos laborales no cuenten con el tiempo necesario para hacer la fiesta del santo. Sin embargo, el bautizo de los santos en la región estudiada es una práctica social que atrapa a las mujeres mayas modernas en el esquema tradicional de las obligaciones femeninas, de tal manera que aunque la mujer trabaje fuera del pueblo, ella tendrá la obligación de ahorrar "unos centavos" y designar un día de su agenda para organizar una fiesta a su santito.

Un ejemplo de lo anterior se ilustra con el caso de Greldy, hija de doña Alicia. Esta mujer joven viaja todos los días de Sanahcat a Motul para trabajar en una maquiladora y los fines de semana se queda con sus hijos en la ciudad de Mérida, en casa de su hermana. El día que Greldy recibió como regalo una imagen del Divino Niño, ella no pudo negarse a aceptarlo pero pasó un mes sin que lo llevara a "bautizar". De pronto, Greldy tomó la determinación de quedarse un sábado en Sanahcat para bautizar a su santito y programar el siguiente sábado para festejarlo. El cumplimiento de la obligación fue demandada por su padre, luego de que una noche, éste vio la sombra de un niño caminando por la casa, interpretando la visión como un aviso del santito que pedía ser bautizado.

Para los católicos de Sanahcat, una imagen sagrada que no ha sido "bautizada", se convierte en un ente peligroso porque no puede cumplir con la misión sagrada de hacer milagros y proteger a la familia, pero se le atribuye el poder de hacer daño.

Finalmente podemos ver que el compadrazgo entre las mujeres de Sanahcat establecido a través del "bautizo" de los santos, es una forma de articular relaciones sociales por medio de las cuales trascienden las normas básicas del quehacer femenino que sustenta la sociedad maya. A pesar de todos los cambios de la modernidad, que impactan a la sociedad maya, tales normas aseguran la continuidad de una percepción maya del cosmos, fundada en el intercambio de dones con los santos, y las entidades no humanas que pueblan el universo maya.

Bibliografía

Barabas, Alicia M

Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca. Instituto Nacional de Antropología e Historia/Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa. México, 2006.

Berruecos Villalobos, Luis

"El compadrazgo en América Latina" en *Cultura y Sociedad*, Revista Anual de Antropología, año 2, t. II, núm. 3, 1975, México.

Douglas Mary

Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología. Alianza Editorial. Madrid, 1988.

Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Siglo XXI, Madrid, 1973,

Durkheim, Émile

Las formas elementales de la vida religiosa, Akal, Madrid, 1982

Galinier, Jacques Conferencia
“En busca del ritual” presentada en el Seminario Permanente de Etnografía Mexicana. Curso: Campo Ritual, Campo del sacrificio, organizado por la Coordinación Nacional de Antropología. Proyecto Etnografía de Las Regiones Indígenas de México en el nuevo milenio, México DF, 4 al 30 de octubre de 2005.

Genis, José
“El día del compadre” en *Diario de Campo* No. 63, marzo de 2004, INAH, México, pp. 35-42.

Gennep, Arnold Van
Los ritos de paso, Madrid, Taurus, 1986.

Giddens, Anthony
La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1998.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA
Censo de población y vivienda 2000, CD-Rom, México, 2001.

Kirk, Carlos
1982, *Haciendas en Yucatán*, Instituto Nacional Indigenista, México, 301 pp.

Mauss, Marcel
Sociología y antropología. Editorial Tecnos, Madrid, 1979.

Millán, Saúl
“Estructura social y comunidades indígenas en el México contemporáneo” en: *Memoria del IV Congreso de Investigadores del INAH*, Tomo I, INAH/Delegación de Profesores e Investigadores DII-I-A-1, México, 2007, pp.261- 279

Nutini Hugo y Betty Bell
Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural, Fondo de Cultura Económica. México, 1989.

Ortner, Sherry B.
“Resistance and the problem of ethnographic refusal” *Anthropology and social theory*, (capitulo 2), Duke, University Press, Druham and London, 2006. p.42-62.

Peniche, Paola
Ámbitos del parentesco. In the Realm of Kinship. La sociedad maya en tiempos de la Colonia. Colección Peninsular, PORRUA/CIESAS, México, 2007

Quintal, Ella Fanny, Martha Medina, Teresa Quiñones, Lourdes Rejón, Ileana Ruiz y María Jesús Cen
“Pixanes, santos y ángeles, cuidadores de los mayas” Ponencia presentada en el Congreso Nacional del Proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México, Taxco en noviembre de 2007.

Severi, Carlo
2001, “Cosmology, Crisis and Paradox: On the White Spirit in the Kuna Shamanistic Tradiction” en Michael S. Roth and Charles G. (eds.) *Disturbing Remains: Memory, History an Crisis*, Los Angeles, Getty Institute for the History of Art and the Humanities, 2001.

Turner, Víctor,
El proceso ritual: estructura y antiestructura. Taurus, Madrid, 1969

La selva de los símbolos, Siglo XXI, Madrid, 1999 (1980).

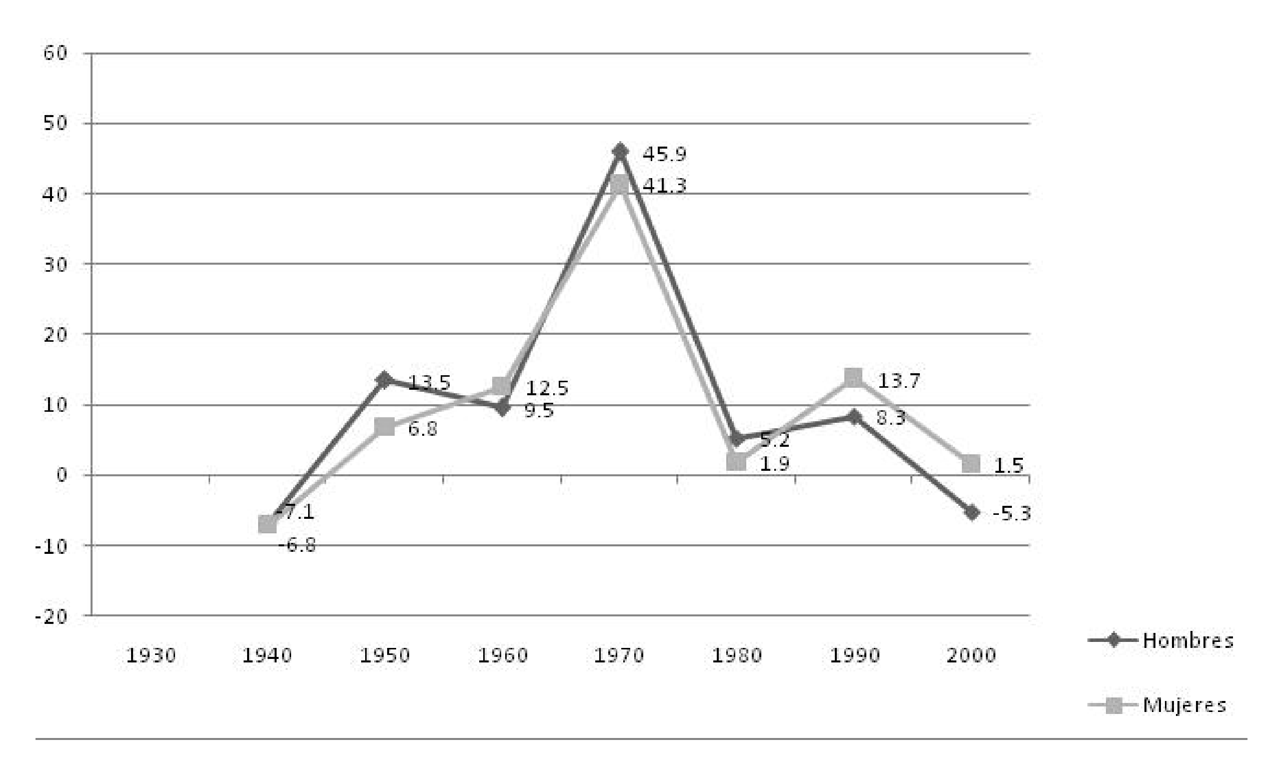
Van Gennep, Arnold
Los ritos de paso, Madrid, Taurus, 1986.



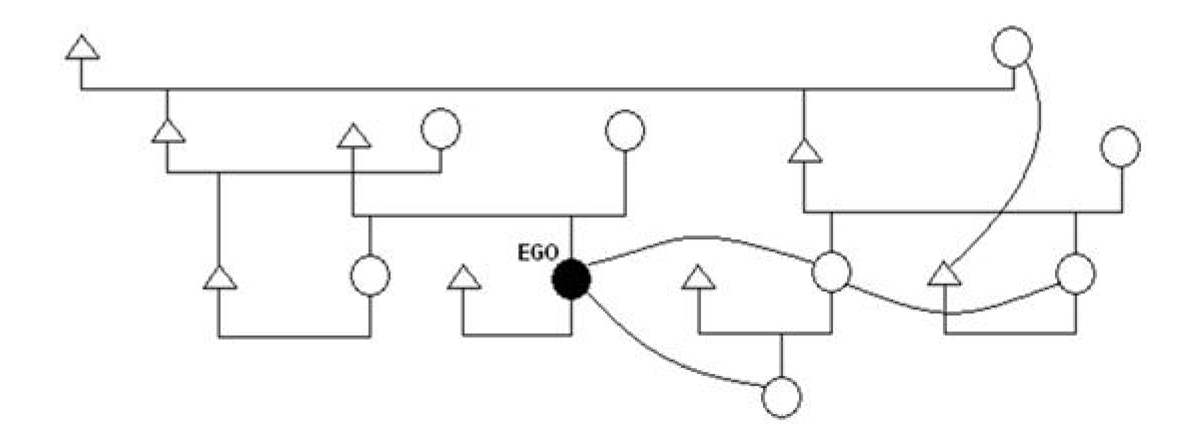
Foto 1. Iglesia de Sanahcat, Yucatán. Lourdes Rejón P.



Foto 2. Mesa - Altar de Sanahcat, Yucatán. Lourdes Rejón P.



Gráfica 1. Tendencia de crecimiento poblacional por género (Municipio de Sanahcat, yucatán).



Tipo de relación:

Tia- sobrina
Entre hermanas
Entre primas
Abuela-nieto

Gráfica 2. Genealogía del sistema de compadrazgo entre mujeres de Sanahcat, Yucatán.



DANZAS DE CONQUISTA Y CARNAVALES: “XTOLES” Y “CHIQUES” EN YUCATÁN

Ella F. Quintal
Martha Medina Un

Capítulo XVI



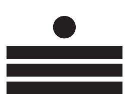
DANZAS DE CONQUISTA Y CARNAVALES: "XTOLES" Y "CHIQUES" EN YUCATÁN[1]

Ella F. Quintal
Centro INAH Yucatán
Martha Medina Un
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Introducción

En la literatura sobre los mayas de Yucatán, se ha escrito poco acerca de los carnavales indígenas y poco también acerca del tipo de representaciones y actuaciones que a lo largo de la historia de la región, han tenido como eje a personajes cuyas caracterizaciones parecen ampliamente influidas por la cultura maya antigua. En este trabajo trataremos de comparar y contrastar dos tipos de personajes que aparecían por un lado, en las danzas de conquista de los "Xtoles" que para los días de carnaval se representaba en Yucatán hasta las primeras décadas del siglo XX y los "Chikes", personajes que aún hoy, son los protagonistas en carnavales que se desarrollan en diferentes comunidades del estado.

El artículo está dividido en dos partes, en la primera presentamos a los protagonistas de los Carnavales de hoy. Los "Chikes" en particular los del pueblo de Ixil y la comparsa de los "Xtoles" según los relatos escritos en el siglo XIX y principios del XX. En la segunda, parte la intención es aportar información para entender la relación



1 Los materiales etnográficos usados en la ponencia son producto del Proyecto Etnografía de los mayas de la Península de Yucatán, correspondiente a la línea 6 Procesos Rituales de la Segunda etapa Cosmovisión (2006-2007), del Proyecto Etnografía de los pueblos indígenas de México en el Nuevo Milenio del Instituto Nacional de Antropología e Historia. La coordinación del Equipo Península de Yucatán está a cargo de la maestra Ella F. Quintal.

que existió entre la danza de conquista conocida como "Xtoles" y la actuación de los personajes conocidos como "Chikes", la información es producto de la revisión de literatura colonial principalmente.

El Chik[2] es un personaje cómico, generalmente masculino que participa en rituales festivos ya sean éstos patronales o carnavalescos. Tienes como características principales el humor, la irreverencia y falta de respeto a las jerarquías.

Los "Chikes" en el carnaval de Ixil

Los "Chikes" del pueblo de Ixil, localidad situada a 28 kilómetros al noreste de la ciudad de Mérida, aparecen una vez al año exclusivamente el martes de carnaval y durante unas horas "imponen su ley" en el pueblo. El grupo de "Chikes" está integrado por entre 16 a 20 personas, hombres adultos y jóvenes, varios niños, una mujer a la que llaman "la reina" y en ocasiones se integra al grupo uno o más homosexuales vestidos con atuendos que hacen evocar a bailarinas de cabaret.

El atuendo del grupo de los "Chikes" consiste en un penacho hecho de cartón, con plumas de pavo y tiras de papel color plata conocido como "paspartú" y un "taparrabos" también de cartón con muchas tiras del citado papel color plata, aunque algunos visten con un "short" deportivo (pantalón corto especial para la práctica de algún deporte) y otros, permanecen con un pantalón largo pero igual sin camisa. El resto del disfraz del *Chik* consiste en cubrirse el cuerpo con tierra roja llamada en lengua maya *kankab* y/o pintura negra del material que sirve para recubrimiento de las calles (asfalto o chapopote). En palabras del cronista de Ixil Miguel Orilla "los Chikes o Chiko'ob visten a manera tradicional de los mayas prehispánicos y animan y alegran el martes de carnaval" y su atuendo se compone de "unos calzoncillos blancos (*kul ex*) que algunas veces se acompaña de un delantal de cotín, la mayoría tiene los pies descalzos; otros usan alpargatas de llantas amarradas con hilos. En la cabeza se colocan una especie de penachos hechos de cartón y papel de colores adornados con plumas de ave doméstica" (1998:79). Portan como arma una cuerda vaquera -"lazo"- para sujetar a niños y mujeres jóvenes principalmente. Además, el grupo debe llevar una culebra ratonera[3], un "zorro"[4] o un "ihuano" (iguana)[5]. Alguno de estos animales es amarrado vivo a una cuerda y será el jefe de los "Chikes", quien lo llevé cual mascota emblemática en el recorrido por el pueblo para atemorizar a la gente. Así que es compromiso de todos los que integran el grupo de los "Chikes" atrapar alguno de estos animales, labor que realizan en el monte o en los solares de sus casas a través de trampas especiales para capturarlos vivos.

El grupo de "Chikes" tiene una organización jerárquica dispuesta de la siguiente forma:

2 La palabra *chik* tiene los siguientes significados según el *Diccionario Cordemex*: "Chik: Maleza, *chikché*. *Chik*: hombre liviano en el seso, de poco asiento. *Chik*: cómico, actor, payaso maya, nunca falta en los bailes típicos regionales. *Chik*: bazucar" (Barrera Vásquez, 1995: 96-97).Y *chi'ik* con una o doble i, que tiene tres significados: "tejón, es un animalejo juguetón, animalejo que comen los indios, coatí o pizote. También *chi'ik* se refiere a "cola para pegar y pegar con ella", menear la cabeza como cuando tañen las sonajas o vasijas que tienen algo dentro" (Barrera Vásquez, 1995: 97). La referencia del Chik es frecuente en las fiestas patronales y los carnavales de la Península de Yucatán, pueden consultarse Villa Rojas (1945), Redfield (1936), Hansen y Bastarrachea (1984), Pacheco Cruz (1960), Gómez Navarrete (1973), Bricker (1986), Fernández Repetto (1988), Loewe (2003) y Medina y Quintal (2009) entre otros.

3 Culebra ratonera yucateca (*elaphe phaescens*), es inofensiva y se alimenta de roedores.

4 En Yucatán se le llama "zorro" tlacuache o zarigüeya (*Didelphys virginiana califórnica*).

5 Iguana o "ihuano" yucateco (*ctenosaura defensor*).

un jefe, los demás adultos y jóvenes, por último los niños y los que se visten de mujeres. El jefe es la máxima autoridad; se encarga de organizar y distribuir el trabajo para la elaboración de los disfraces, la del muñeco Juan Carnaval y la de un ataúd, en el que es depositado Juan Carnaval a medianoche del martes para ser quemado. El jefe al que llaman *Nojoch uinic* decide la ruta a seguir en el recorrido de la comparsa de "Chikes" por el pueblo; a qué tienda entrarán para exigir el pago de una multa y en qué momento deberán capturar a la reina del carnaval del pueblo y su corte. Cuando recorren el pueblo, los "Chikes"[6] se ocupan de perseguir a los niños, asustar a la gente que sale de sus casas y capturar a la reina y su corte para encerrarlos en el calabozo. Los niños-"Chikes" que acompañan a los "Chikes" todo el día y se dedican a realizar "diabluras" para atemorizar a otros niños.

El ritual de los "Chikes"[7]

Durante el baile popular del martes al que llaman tardeada y que tiene lugar en dos escenarios, la terraza municipal y la calle del mercado, los "Chikes" que ya han empezado su recorrido asustando a los niños y cobrando "multas" en las tiendas a cambio del *ts'aak tuuch*[8], que significa curar el ombligo, reciben el aviso de que la reina y su corte ya concluyó su paseo y está en el baile. Los "Chikes" se dirigen hacia donde está la reina y su corte para perseguirla y lazarla. La llevan detenida al calabozo municipal acompañada de su comparsa. En ese lugar, la reina del carnaval va a permanecer algunos minutos mientras acepta "pagar la multa"[9]. La multa[10] consiste en entregar a los "Chikes" dos cartones de cerveza y alguna botella de ron o aguardiente. En décadas anteriores la multa era pagada con botellas de anís porque no había cerveza ni los licores que se vende ahora.

Al parecer en décadas pasadas en Ixil se hacía una representación de una batalla entre *ts'ulo'ob*[11] y "Chikes". La forma como se desarrollaba la "batalla" era la siguiente: "Mientras ya estaban listos los "Chikes", por el otro lado, los blancos ya se habían preparado disfrazados de soldados con sus rifles de madera y sus cananas. Los soldados con enormes patillas y sus espadas, comandados por Nachito Aguilar. En el centro de la plaza se colocaban 2 o 3 "hiladas"[12]

6 Loewe refiere la actuación del *Chik* en la ceremonia de *K'ub pol* (cargador de la cabeza de cochino) en San Bernardo como un personaje que interpreta el desorden, la falta de cumplimiento en las normas morales (2003 :430-431). Este autor describe al Chik o payaso como un hombre de treinta y cinco años vestido con ropa andrajosa (2003 :427).

7 Una breve revisión etnográfica sobre el *chik* se puede consultar en Martha Medina Un y Ella F. Quintal Avilés, 2009.

8 *Ts'aak* significa medicina y *tuuch* quiere decir ombligo. (Diccionario Maya popular, 2000:252, 236), Víctor Mártinez refiere que "…el chic y el dzac tuch primer nexo vivo y estimulante en los carnavales mayas" surge en el siglo XVII .

9 Jáuregui y Bonfiglioli refieren sobre este punto: "Por último, los diablos, los negritos y sus equivalentes, además del atuendo y los signos burlescos, portan un látigo o un machete como símbolo de su poder. Encarnan simultáneamente el desorden, con el que se conducen, y el orden que imponen a los demás. La transgresión cómica es aquí prerrogativa de unos pocos, pues tanto el público como los demás protagonistas pueden reír, pero no pueden provocar la risa, es decir, no pueden transgredir las reglas. En caso de hacerlo, serían castigados por los únicos transgresores autorizados" (:19).

10 Hansen y Bastarrachea reportan "Un personaje conocido como "El Chic", según información obtenida únicamente acerca de la Fiesta del Barrio de Santiago en 1890, colaborada en el financiamiento de las fiestas del Barrio. Su función era organizar y dirigir las cosas, inclusive lazar y capturar a las personas de la alta sociedad que asistían a las *jaranas*. La costumbre era que los aristócratas pagaran una cuota con carácter de "multa" violándose así alegremente las tradicionales normas de participación general. En esas ocasiones, tanto dicho personaje como la multitud de la clase social inferior asistente, bromeaban y reían celebrando la acción" (1984: 234-235).

11 *Ts'ulo'ob* o "ts'ule"s, etnónimo con el que se denota a los extranjeros, a los españoles y a los ricos.

12 Cordón o soga de fibra de henequén de varios metros de largo al cual le sujetan piezas de explosivos conocidos en la región como "petardos".

que se encendían al comenzar la batalla; así se hacía un ruido fenomenal. Los soldados tenían también muchas bombitas que encendían y arrojaban a los indios, haciendo humo al encontrarse en medio de la plaza." (Orilla, 2006:25).

El cronista local Miguel Orilla explica que esta representación ritual "tenía el significado de desquitarse de los "tsules" por el sojuzgamiento a que tenían sometido a los "macehuales". Entonces el carnaval era tiempo propicio para la revancha. Por esta razón, quienes "batallaban" o atacaban a los "Chikes", eran los que se disfrazan de españoles representados por el "gobernador" y su séquito" (1998:80).

Los "Xtoles" en el antiguo carnaval de Mérida

La de los "Xtoles" era una comparsa de carnaval que según los datos históricos del siglo XIX era frecuente en los pueblos indígenas de Yucatán y que en las primeras décadas del siglo XX aún se podía presenciar en barrios como el de Santiago. Luis Millet (1999) citando a Ancona, refiere que en Ucú pueblo cercano a Mérida en el siglo XIX se reportó la existencia de una danza de carnaval llamada *Xtol*. Relata que los festejos del carnaval se iniciaban con una representación de la conquista española. Asimismo menciona que el padre Canuto Vela párroco de Tecoh le describió al viajero John Stephens la danza de los "Xtoles" tal como se realizaba en la hacienda Xkanchákan. Esta danza consistía en: "una escena que ocurría en los tiempos de la conquista, los indios se reunían en un amplio sitio cercado de maderas y se supone que estaban allí con motivo de la invasión española. Un viejo se levantaba y los exhortaba a defender su patria hasta la muerte, pero en eso se presentaba un extranjero vestido de español y armado de un mosquete, los indios se asustaban y al hacer fuego todos caían en tierra. El extranjero ataba al jefe indio, se lo llevaba cautivo y con ello llegaba a su fin el sainete" (Millet, 1999:29).

El mismo Millet relata que otros autores de fines del siglo XIX y principios del XX como Frederick A. Ober, Edward Thompson y Manuel Rejón García describieron la danza y al grupo de los "Xtoles", pero difieren en algunos detalles. Starr según Millet, describió a los "Xtoles" así: "… siete de los danzantes iban vestidos como mujeres con sus hipiles[13], rosarios de coral, cadenas de oro y otras alhajas[14], y haciendo notorio y evidente sus falsos senos, otros siete llevaban la ropa tradicional de hombre: camisa y pantalón de algodón. En la pierna se ataban una banda roja, en la cintura llevaban una faja del mismo color y de varias partes de la ropa se colgaban cascabeles…Todos los danzantes portaban una corona hecha con una banda de latón que les rodeaba la cabeza, en la parte superior tenía dos tiras de latón cruzadas que permitían sujetar en forma apropiada la corona y en la parte frontal y sostenidas en la banda, colocaban cuatro plumas de pavo…" (Millet, 1999:30).

Entre detalles que Millet comparó de los datos proporcionados por los autores Ober y Starr están el número de danzantes y las características de los músicos. En un caso el grupo se hacía acompañar de dos, un flautista y otro que tocaba un *tunkul*; en otro, el grupo iba con una banda que los acompañaba en el traslado

13 "A nuestro juicio la transgresión cómico sexual, debe ser interpretada como un importante poder ofensivo del enemigo, quien como tal, se atribuye el derecho de violar las normas éticas de su contrincante. También puede ser vista como una ostentación de virilidad que conduce, de manera justificatoria, al conflicto militar propiamente dicho" (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996: 18).

14 Era costumbre hasta mediados del siglo XX, que los hombres de los barrios populares de Mérida se disfrazaban de "mestizas" para carnaval, poniéndose un hipil. En comunidades mayas de diferentes regiones de Yucatán hemos observado este cambio ritual para carnestolendas.

de una casa a otra. Algunos autores mencionan que estas danzas se realizaban al inicio del Carnaval y otros refieren que se realizaban el domingo. Al parecer en la ciudad de Mérida habría por lo menos una comparsa de "Xtoles" en cada barrio, pues Starr (citado por Millet) menciona que los "Xtoles" que vio en 1901 llevaban un estandarte con la leyenda "Suburbio de Santiago 1900" (Millet, 1999:29).

Según Millet la versión *Xtol* que se cantaba tenía como tema central el sufrimiento que causaba el pago de los tributos.

Además de las descripciones que reseña Millet a quien hemos venido citando; existe una más antigua y que fue referida en 1961 por Irigoyen. Se trata del relato publicado en 1861 por Fabián Carrillo Suaste en el Álbum Yucateco, periódico literario y que presenta la comparsa de los "Xtoles" de la siguiente forma:

"Hubo un tiempo en que entre esta muchedumbre aborigen salían las comparsas de los artísticos bailadores del *Xtol* y de la tortuga trayendo por principales instrumentos de música una flauta campestre o caramillo, una especie de tambor hecho de un pedazo de tronco hueco con un solo parche y una concha de galápago golpeada con el extremo de un asta de ciervo. Cada grupo, además del tocador, del tambor y del carapacho, componíase de ocho o diez individuos de camisa, calzoncillo, alpargata, racimos de conchas pendientes y sonando sobre el pecho y un arillo de madera adornado de plumas en la cabeza, teniendo en la mano la sonaja del *xtuch*, especie de calabacillo seco con figura cilíndrica y delgada en un extremo donde se empuña, y redondo en el otro dentro del cual se conserva la pepita para sacudirlo. Tales comparsas elegían un sitio y allí poniéndose en cuclillas el director de la orquesta y asentando junto a sí los instrumentos, servía de centro al baile que empezaba a ejecutarse golpeando el su tambor con la mano izquierda y al propio tiempo la concha de galápago con su mano derecha armada del cuerno, mientras los bailadores giraban en su derredor, acompañándole uno de ellos con el son del caramillo y los demás con el *xtuch* y una especie de canto recitado y poco alegre; resultando del todo una música asaz salvaje y melancólica" (Irigoyen, 1961:20-21).

El mismo Irigoyen quince años después (1976) comenta acerca de la danza de los "Xtoles" que él personalmente presenció en su infancia, que le llamó la atención que: "en algunos pasajes ponían los bailarines tal frenesí y ganaban tanto ritmo sus instrumentos de percusión que ahora nos hace dudar si no sería una danza guerrera" (1976: 8-9). Sobre el origen del nombre *Xtol* Irigoyen apunta, "sea corrupción que el tiempo y el mestizaje hayan hecho de "*ixtol*" que según algunos mayistas se entendía por truhán, representante o comediante…relacionado con la danza y la música, dejando para los *baldzames* la representación escénica y teatral" (1976: 9).

Sin embargo, encontramos un registro del baile de los "Xtoles" fuera de fiestas carnavalescas en la crónica de la visita presidencial de Porfirio Díaz a Yucatán en enero de 1906. Los "Xtoles" bailaron al pie del balcón del palacio de Gobierno del estado en la ciudad de Mérida como parte de los entretenimientos preparados a Díaz. La referencia fue breve: "Los guerreros mayas, al llegar frente al balcón del palacio de gobierno en que el señor presidente presenciaba el paseo, ejecutaron bailes de la época (bailes de Xtoles) al compás de los "tuncules" y de otros antiguos instrumentos. Al terminar fueron saludados con los más ruidosos aplausos" (De Zayas en Betancourt y Ruz, 1988: 327). En el artículo "Las fiestas presidenciales en Mérida" en la revista El Mundo Ilustrado[15] no se menciona

15 La revista El Mundo Ilustrado localizada lamentablemente no contiene las primeras páginas con los datos correspondientes a las autorías, fecha y lugar de publicación.

que fueran los "Xtoles" pero el dato complementa la información anterior referida por De Zayas, se refiere lo siguiente: "… 25 indígenas, ejecutaron un baile: tras de éstos, los músicos con trajes de aquella época, y tocando instrumentos primitivos, tales como tum-kules, zacatanes, derochoques y caracoles guerreros…" (s.a, s.f.). No fue la anterior la única participación de la comparsa de los "Xtoles" en un evento no carnavalesco, pues el 15 de septiembre de 1932 el Ayuntamiento de Mérida organizó un Paseo histórico, similar al que se hiciera durante la visita presidencial de Porfirio Díaz, en este desfile tomaron parte 50 "Xtoles" con sus antorchas encendidas (Martínez, s.f.).

El registro más reciente de lo que probablemente fuesen "Xtoles", lo reportó María Cen, investigadora del Proyecto Etnografía del Instituto Nacional de Antropología e Historia, en el pueblo de Tixméuac, "lugar donde se rinde culto a las Siete Cruces, se acostumbra preparar siete cabezas de cochino una por cada cruz; una informante comentó que hace algún tiempo se hacía una especie de representación teatral: los hombres se vestían de mujeres (indígenas) y al parecer se les llamaba *xtoles*" (en Medina y Quintal, *2009: 387*)

"Chikes" e "Xtoles"

El objetivo de este apartado es aportar información para entender la relación, si es que existe, entre la danza de conquista, conocida como "Xtoles" y que tenía lugar hasta principios del siglo XX en Mérida, cuando menos, durante el carnaval, y la actuación de ciertos personajes a los que denominan "Chikes"[16] durante los carnavales que actualmente tienen lugar en algunas poblaciones rurales de Yucatán.

En concreto se trata sobre todo de "rastrear" en la literatura colonial y en los diccionarios, el significado de las voces mayas *x-tol* e *x-t'ol*, *Ix tol och* y *tolil och* o *holil och*

Veamos pues lo que aparece en los Chilán Balames.

Consultamos primero *El libro de los libros de Chilam Balam* de Barrera y Rendón (1963).

En el año Tun 11 Cauac se dice:

"Será el tiempo en que se manifieste *Ah Cantzicnal*, El-de-los-cuatro-rincones, y tome su oficio *Ix Tol Och*, La-ventruda-zarigüeya; será el tiempo en que el *Katun* remoje la corteza para el vino; pero en el once *Xul*, entonces saldrá otra palabra, otra enseñanza, y se implantará entonces a *Ku Caan*, La-deidad-del cielo, y será entonces el tiempo que las serpientes se unan unas a otras por la cola y se tomen nuevas bragas-ceñidoras y nuevas ropas y nuevos Señores de la Estera y nuevos Señores del Trono a la faz del cielo"(: 110-11).

En el año 2 *Cauac* se dice:

"Será entonces cuando les sean quitadas sus insignias a *Ah Cantzicnal Bacab*, el vertedor –de-los cuatro-rincones, entonces acabará su poder en el 2 *Cauac*, Trueno, cuando tiemble la tierra y salga de cabeza el *Katún*, el *Katún* de *Ix Tol Och*, La ventruda-Zarigüeya, de la cuenta del juego del *katun*. Esto se entenderá si hubiere un *Ah Kin*, Sacerdote – del culto-solar, con alma íntegra o santa" (: 115).

16 En el Diccionario Calepino Maya de Motul encontramos una entrada que refiere: "*Chijc. Chic, ma*<*a*>*x chic, ah ma*<*a*>*x chic*: tejón; es un animalejo juguetón. (Anotación de Rene Acuña dice: "Hay varias especies de estos carnívoros prociónidos: los coatis, los chicos, los mapaches, los pizotes y los tejones, cada cual con su nombre científico. Ver Santamaría" (1974: 257, 354, 695, 866 y 1023). De la primera expresión se presentan los siguientes derivados: "*Chic pacat*: hombre liviano en el seso, de poco asiento. *Chic tan*: que habla desvergonzadamente. *Chic ach unic*: hombre muy traviezo y desvergonzado. *Chic cunah ich, pacat, tan, ximbal*: hacerse desvergonzado en la vista, en el mirar, hablar y andar." (2001: 196).

En el año 5 Ix se dice:

"Entonces será cuando resuenen los instrumentos musicales de madera que se golpean y hable *Ix Tan Yol Ha*, La-que-está-en-el-corazón-del-agua. Será el tiempo en que se burle así misma *Ix Tol Och*, la ventruda-Zarigüeya, por el cambio de palabra y de asiento" (:118).

Como se ve, dos de los tres párrafos previos en los que aparecen mencionado el personaje llamado *X Tol Och*, expresión que Barrera y Rendón traducen como

"Ventruda Zarigüeya" refieren o aluden una situación o una época en las que resuenan los instrumentos musicales y se prepara el vino de balché.

En los mismos párrafos, en el Chilán Balám de Tizimín, en la versión traducida por Edmonson, la expresión *Ix Tol Och* es entendida según una nota a pie de la página 90, como actor y en plural, como "… los representantes o personificadores de los "Ba cabs" para las ceremonias" (1982: 90)[17].

Roys, en su versión del Chilán Balám de Chumayel, en la parte que llama A Book of Prophecies (capítulo XXII, que se refiere al *Katun 5 Ahau* que tiene su asiento en Ichcaanzihoo) dice en la nota 2 de la página 153 que la expresión *tolil och*, tiene un significado incierto; afirma que: "*Och* es una zarigüeya y que *tolil* es difícil de traducir en este contexto". Agrega que "… había un baile llamado *'ix tolil'*" (: 153).

Hay otra expresión semejante a la que estamos comentando y es *holil och*. Esta expresión es traducida por Barrera y Rendón como Zarigüeyas-ratones. Tal y como puede verse en el siguiente párrafo del Libro de los libros del Chilam Balam

(1963) en la parte llamada Cuceb o Rueda Profética de los Años Tunes de un *Katún* 5 *Ahau*. En el año 4 Kan se dice:

"Entonces será cuando se devoren entre sí las Zarigüeya-ratones, y los Jaguares, cuando llegue este nuevo poder en el 4 *Kan*, cuando se mueva el cielo y se mueva la Tierra, cuando se arrimen entre sí el Sol y la Tierra sobre el Petén, país llano, ombligo del *Katún*. Cuando llegue esto será lo que merezca el tiempo del *Katún* (: 104).

Por otra parte en el capítulo 18 de la versión de Edmonson del Chilam Balam de Tizimin y que este estudioso llama "Desmoralización" y que empieza diciendo que en el *Katun* 7 ahau el asiento del *Katun* será Mayapán se menciona *Holil och* y se traduce como "terminando la cuenta". Sin embargo en una nota, Edmonson dice que Barrera y Rendón traducen *Holil och* como ratas zarigüeya y que podría esta expresión, referirse a órdenes militares. Agrega que Villa (1945: 103 y 157) identifica al *holil och* como un marsupial que es un signo o presagio de muerte y enfermedad (: 62-63)

Además Roys, en su versión del Chilam Balam de Chumayel en la parte que él llama A Book of Prophecies (capítulo XXII, que se refiere al *Katun* 5 *Ahau* que tiene su asiento en Ichcaanzihoo) dice de *Holil och* en la nota 7: Literalmente "hole - opossum", *marmosa gaumeri Osgood*, una zarigüeya que tiene madriguera bajo las piedras y troncos y un cuerpo pequeño gris. Como otros mamíferos mencionados aquí simbolizaban ciertas órdenes militares (:152).

Tenemos entonces tres expresiones emparentadas o semejantes en los textos de los Chilan Balames de Tizimín y Chumayel a saber, *X Tol Och* ("ventruda sarigüeya", actor, personificación o representación de los cuatro Bacabes), *Holil Och* ("ratones zarigüeyas, nombre de órdenes militares) y *tolil och*: actor y significando quizá el nombre de un baile llamado *x tolil*.

La revisión de otra fuente histórica colo-

17 Los párrafos en los que aparece la expresión *X Tol Och* están en las páginas 90, 99 y 104 del Chilán Balám de Tizimin, según traducción de Edmonson.

nial, el Calepino de Motul[18] (nota) cuyo autor original fue el fraile Antonio de Ciudad Real (2001:313) nos proporcionó las siguientes palabras: *Ix tool* es considerado truhán o moharrache e, *Ix toolil* que significa baile de los indios. Esta última expresión trae una acotación de René Acuña a pie de página que a la letra dice: "Mi corrección supone que la palabra deriva de *tool*, "emboltorio en que está embuelto" y que en consecuencia, *ix tool* significa "sujeto que se viste como mujer". Pero esa interpretación debe considerarse discrecional".

La palabra moharrache o moharracho es según la Real Academia de la Lengua Española una "persona que se disfraza ridículamente en una función para alegrar o entretener a las demás, haciendo gestos y ademanes ridículos" (http://buscon.rae.es/drael/).

En otro apartado aparece la palabra *och* que define como "vnos zorillos que matan y comen <a> las gallinas, y se hacen mortecinos quando los hieren cuyas hembras recogen <a> sus hijos en vna como bolsa que tienen en la barriga, dentro de la cual tienen las tetas; y en sus pezones se han hallado sus hij<u> elos fuertemente asidos, del tamaño de lentejas y au<n> menores, y así se entiende que allí se engendran; y se dice que se toman como las aues". Otro acepción es " vnos cascauelillos pequeños, con rostros de zorrillos, que ponen a los niños", finalmente se menciona otra que significa "sustento o comida, mantenimiento o provisión de comida" (Ciudad Real, 2001:457).

Eric Thompson aporta a la discusión del significado de *ix* o *x* lo siguiente: "Además los *Itzam* del Códice de Dresde, páginas 4b-5b y 74, son seguramente iguanas, y no es que importe mucho que el Dios fuera iguana o lagarto. A veces se anteponía *Ix* o *X* al nombre del dios como *Ix Kan Itzam T'ul* citado en el párrafo anterior y el *Ix Hun Itzam Na* mencionado en el *Ritual de los Bacabs* (MS 150). Ix o x es el prefijo femenino, pero es muy frecuente que se le ponga a nombres de insectos, reptiles y aves. El lagarto *toloc* suele llamarse *xtoloc*, otros nombres de lagarto son *xbebech*, *xmemech* y *xp'icune*. De acuerdo con eso deduzco que ix o x a veces se antepone a *Itzam Na* precisamente porque siendo una iguana pertenece a esa categoría" (Thompson, 1982: 263).

Por otra parte, en el vocabulario de El libro de Chilam Balam de Chumayel en la traducción de Antonio Mediz Bolio se apunta en la entrada Ix lo siguiente: "(Hix) 14° día de la Serie Maya. De *Hii*, *Hiix*, estregar, frotar, bruñir", pero en la subsiguiente entrada encontramos la palabra *Ix Noh Uc* y se explica así: "El Gran Uc; <Uc, el Grande>. *Ix*, prefijo que generalmente denota género femenino, pero que en la literatura arcaica se encuentra muchas veces, como en este caso, usado por simple fonetismo…" (Mediz Bolio, 1996: XVIII).

En la nota número 4 de la Segunda Rueda de los Libros de los libros del Chilam Balam aparece la palabra *Ixanom*:

"…que aquí aparece como Eva, se tiene como Adán en varios documentos: en el Diccionario de Motul se lee una vez anom: "el primer nombre, Adán" y otra: "ix anom: nuestro primer padre. *Vide yax cheel cab*". Es importante notar que Mediz envía al lector a *yax cheel cab*. Avendaño y Loyola precisamente al tratar de *Yax cheel cab* se refiere a *Ixanom* (*x Anom*), "nuestro primer padre", con las mismas palabras del Diccionario. Según Sáenz de Santa María (1940), *anom*, en cakchiquel, significa "el que se escapó" y poi anom, "el mortal". (Barrera Vásquez y Rendón, 1974: 169).

En síntesis, la voz "*x*" o "*ix*" de *x Tol och* puede estar a) o porque alude a actores que se disfrazaban de mujeres, b) porque los danzan-

18 La edición que actualmente consultamos es la primera edición crítica y anotada por René Acuña del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM del 2001.

tes evocaban ser y comportamientos animales y c) por simple eufonía.

Vemos además que la voz que comparten las tres expresiones *X Tol Och*, *Holil Och* y *Tolil Och,* es *och* que significa zarigüeya, mamífero que al parecer podía ser pensado como actor y como guerrero, quizá porque ambos personajes llevaron en alguna etapa de la historia del pueblo maya, máscaras o ropa especial.

De aquí posiblemente que las celebraciones del carnaval maya, incluidas aquellas que tenían lugar en pleno siglo XX en Mérida, tenían las características de una danza de conquista[19] pero el nombre de una danza que evoca en su nombre, *X Tol,* a la "ventruda zarigüeya" de la que nos hablan los libros de Chilán Balám según Barrera y Rendón.

¿Pero por qué es ventruda la zarigüeya? Hansen y Bastarrachea, en su trabajo sobre Mérida en los años treintas del siglo XX, nos hablan de los carnavales y mencionan a un personaje chistoso al que llaman Chic, la madre de una de nosotras presenció estos carnavales en los mismos años de la investigación de Hansen y Bastarrachea y solía comentar que una de "gracias" del chic era expulsar gases mal olientes.

En conexión con esto habría que mencionar que dos nombres en maya del animal mal oliente por excelencia, a saber, el zorrillo, son Sak Pib Och y Pay Och (Barrera y otros, 1980: 713 y 637). De ahí que la ventruda –zarigüeya de Barrera y Rendón quizá aluda a este personaje propio de fiestas y bufonadas en las que parte de la diversión era presenciar la simpática expulsión de gases de los "toliloches", de los "x toloches" o "chiques".

Queremos agregar que según Barrera y otros (1980), *Ah T'ol* y *Tol Huh* (p. 849) refieren a una iguana que tiene en el lomo una línea de espinos. Si recordamos que a veces los "Chikes" de los carnavales indígenas llevan durante sus performances, una iguana atada por el cuello tenemos a manera de hipótesis plausible la relación que los mayas contemporáneos establecen entre carnaval, "Chikes" e iguanas llamadas en maya *T'ol* o *Tol*. En los años setenta del siglo XX, una de las autoras de este trabajo vio a un empleado de la entonces Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, originario de Nunkiní, Campeche, "pescar" a un zorro, atarle una cuerda al cuello y pasearse con él por las instalaciones como forma de celebración carnavalesca.

Se trata entonces una condensación de significados y significantes y de inversiones simbólicas, todos ellos relacionados con animales marginales pues habitan el monte pero entran al pueblo, lo que permite a la gente expresar el carácter excepcional de tiempo de carnaval y permite también de manera no consciente mantener una continuidad entre las culturas, las formas de vida y los rituales de ayer y de hoy.

Si los "Xtoles" de los antiguos carnavales de Mérida, representaban la derrota de los guerreros mayas (*holil och*) mayas por los conquistadores españoles, los "Chikes" de hoy, con sus juegos y representaciones, llevan a cabo, año con año, la venganza de los descendientes de esos mayas conquistados hace quinientos años.

19 Las danzas de conquista tienen las siguientes características: "La formación de dos grupos cuyo antagonismo se fundamenta –por medio de la escenificación de un combate- en la conquista, recuperación o defensa de un territorio" (Jaúregui y Bonfiglioli, 1996:12). "…es preciso añadir a nuestra definición un par de elementos clave: La *confrontación* a que nos estamos refiriendo implica: el carácter étnico y religioso de los bandos en pugna y 2) el aspecto épico-militar del conflicto representado. Es importante así, no confundir la presencia casi universal de la "división dualista" y de la 'oposición de mitades' en procedimientos lúdicos y rituales –que parece responder a la necesidad del 'otro' como referente simbólico imaginario- con la particularidad estructural del complejo que estamos analizando" (:14)

Bibliografía

Barrera Vásquez, Alfredo y Silvia Rendón
El libro de los libros de Chilam Balam. Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

Diccionario maya Cordemex, Ediciones Cordemex, Mérida, 1980.

Diccionario Maya, México, Editorial Porrúa, 1995.

Bastarrachea Manzano, Juan Ramón y Jorge Canto Alcocer (Coords.)
Diccionario Maya Popular, Mérida, ICY, INDEMAYA, CONACULTA, INAH, Secretaría de Educación del Gob. del Estado de Yucatán, 2003.

Jauregui, Jesus y Carlo Bonfiglioli (coordinadores)
Las Danzas de Conquista. I México Contemporáneo. México, F.C.E. 1996.

Edmonson, Munro S.
Heaven born Mérida and its destiny.Tle book of Chilam Balam of Chumayel. University of Texas Press, Austin,1986.

The ancient future of the Itzá. The book of chilam Balam of Tizimin. University of Texas Press, Austin, 1982.

Fernandez Repetto, Francisco Javier
Resistencia cultural y religiosidad popular. Los gremios en Chuburná de Hidalgo, Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca. Febrero, 1988, (Tesis Maestría).

Gomez Navarrete, Celinda
"Ceremonia de "El baile de la cabeza del cochino" en Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán, num. 2, Septiembre, 1973.

Hansen, Asael T. y Juan R. Bastarrachea M.
MERIDA. Su transformación de capital colonial a naciente metrópoli en 1935. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1984.

Irigoyen, Renán
Los Antiguos Carnavales de Mérida. Mérida, Editoriales "Zamná", 1961.

Esencia del folklore de Yucatán. Mérida, Ediciones del Gobierno del Estado, 1976.

Landa, Diego de
Relación de las cosas de Yucatán. México, CONACULTA, 1994.

López, Alfonso E.
El verdadero Yucatán. Yucatán, Tipografía de la crónica nacional, 1910.

Lopez Cantos, Angel
Juegos, fiestas y diversiones en la América española, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

Loewe, Ronald
"Yucatan's Dancing Pig's Head (Cuch): Icon, Carnival, and Commodity." en, Journal American Folklore, 116, University of Illinois, 2003.

Martínez H, Víctor M.
Carnaval de Mérida a través del tiempo. Mérida, Editorial Tohil, s.f.

Millet Cámara, Luis
"El carnaval entre los antiguos yucatecos", en: I'INAJ, num. 10,1999. pp. 28-32.

Millet Camara, Luis y Ella F.
Quintal, "Traje regional e identidad", en *I'INAJ* núm. 8, 1994. pp. 25-34

Orilla Canché, Juan Francisco
Crónicas de Ixil. Mérida, CONACULTA/ Instituto de Cultura de Yucatán/PACMYC 2005, 2006.

Orilla Canché, Miguel Angel
Monografía de Ixil. Tierra de las cebollitas. Mérida, CONACULTA/Instituto de Cultura de Yucatán/ PACMYC, 1998.

Pacheco Cruz,
Usos, costumbre, religión i supersticiones de los mayas, Mérida, Yucatán

De la sociedad de Geografía i Estadísticas de Méjico i de la de Geografía e Historia de Guatemala, Segunda edición, 1960.

Perez Sabido, Luís
Bailes y danzas tradicionales de Yucatán. Mérida, Yucatán Ediciones del DIF-Yucatán, 1983.

Quintal, Ella F.

"Wayano'one': aquí estamos. La resistencia silenciosa de los mayas excluidos" en Miguel Alberto Barftolomé (coord.), *Visiones de la Diversidad. Relaciones Interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, INAH-México, 2005, vol. II, pp.289-371.

Redfield, Robert

The coati and the ceiba, En Maya Research (México and Central América) Edited by Franz Blom, The Tulane University of Louisiana, N.Orleans. Ia. Vol. III July October 1936. No.3-4.

Roys, Ralph

The book of Chilam Balam of Chumayel. University of Oklahoma Press, Norman, 1967.

s.a,

"Los mayas y las Bellas Artes" en *El Nuevo Yucatán*, Mérida, Editor A. C. de Fontoura, 1926.

Starr, Frederick

Notes upon the ethnogrphy of Southern Mexico, Iowa, Putnam Memorial Publication Fund, 1902.

Thompson, J. Eric S.

Historia y religión de los Mayas. México, Siglo XXI, 1982.

Villa Rojas, Alfonso

The Maya of East Central Quintana Roo. Carnegie Institution of Washington, D.C. 1945 (Publication 559).

Los elegidos de Dios. Etnografía de los Mayas de Quintana Roo, INI, México, 1978.



Foto 1. Xtoles



Foto 2 Chikes



ENTRE LA DEVOCIÓN Y EL PASEO: LA PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LAS PEREGRINACIONES RELIGIOSAS

Alicia M. Peón Arceo

Capítulo XVII



ENTRE LA DEVOCIÓN Y EL PASEO: LA PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LAS PEREGRINACIONES RELIGIOSAS

Alicia M. Peón Arceo
Universidad Autónoma de Yucatán
Facultad de Ciencias Antropológicas

Introducción

Desde tiempos remotos el peregrinaje se ha caracterizado por ser una actividad religiosa que ofrece variedad de experiencias a la gente que lo realiza y los peregrinos viajan y se movilizan con el fin de vivirlas. Los motivos que llevan a peregrinar van desde la búsqueda de una transformación personal interior, la realización de una promesa, una devoción, hasta la recreación social. En las sociedades con escasos recursos económicos, los viajes sagrados, como lo son las peregrinaciones, siguen funcionando como un vehículo para el movimiento de gente, de ideas y de creencias. El objetivo de este trabajo es esbozar cómo en Yucatán el peregrinaje, una práctica religiosa enraizada en la cultura desde tiempos prehispánicos, ha sido una forma de "movimiento socialmente reconocido" que ha provisto en especial a las mujeres, de oportunidades para moverse y viajar libremente, y de esta forma adquirir nuevas experiencias. Para lograrlo presentaré el caso del santuario de los Tres Reyes de Tizimín, Yucatán, lugar en el que durante la fiesta patronal anual acuden miles de personas peregrinando de formas distintas, para cumplir con sus promesas y devociones, además de disfrutar las celebraciones.



Una aproximación al estudio del peregrinaje

El peregrinaje es una práctica que ha estado presente alrededor del mundo por varios siglos. A pesar de la importancia que este acto tiene dentro de las diferentes religiones y culturas, no ha sido hasta hace algunas décadas, que los antropólogos empezaron a considerarlo como tema relevante de investigación. De acuerdo a Morinis el estudio del peregrinaje "no ha sido exhaustivo ni muy comprensible" (1992a:7). Entre los años 50´s y 70´s el estudio antropológico del peregrinaje estuvo notoriamente influenciado por el funcionalismo Durkheimiano, centrándose el análisis del peregrinaje principalmente en su función y en la estructura social. Un ejemplo sobre esta tendencia es el estudio sobre el peregrinaje brasileño al santuario de Bom Jesus da Lapa en donde se enfatiza que la relación que se da entre los peregrinos y el santo es una reproducción de las relaciones subordinadas entre patrón y cliente (Gross 1971). Es hasta mediados de los 70´s y principios de los 80´s que el estudio del peregrinaje toma auge con los trabajos de Victor Turner (1974) y Edith Turner (Turner y Turner 1978), al proponer una nueva alternativa analítica resultado de su experiencia en peregrinajes de tradición cristiana. Basándose en la teoría de los Ritos de Paso de Arnold van Gennep (1960), Victor Turner desarrolla su propia teoría del ritual en la que el individuo o grupo pasa por tres fases: separación, margen o limen y agregación. Estando en la fase de liminalidad, las *communitas* -una comunidad sin estructuras ni diferencias-, emerge creando lazos antiestructurales de igualdad y sin jerarquías entre los "pasajeros" (1967; 1969).

Turner adapta su teoría del ritual para el estudio de los peregrinajes ya que éstos presentan algunas de sus características, sin embargo no llegan a ser ritos de paso *per se* y la desarrolla a profundidad junto con su esposa (1978). Demuestran como el peregrino generalmente pasa por las tres fases siendo primeramente separado o liberado de sus obligaciones diarias y sus roles -de la estructura, pasando por un estado *liminoide* (que difiere del liminal ya que el peregrino lo realiza por voluntad propia) que se relaciona con el centro del peregrinaje, un lugar "dentro y fuera del tiempo", en donde se espera tener una experiencia con lo sagrado, una curación milagrosa o una transformación personal, para luego finalizar el viaje al agregarse o reintegrarse de nuevo a la estructura de su cotidianidad (Turner 1974:197). Durante esta experiencia un tipo de *communitas* normativa emerge, en donde un sentido de hermandad y camarería entre los peregrinos se manifiesta y se mantiene a través de los actos religiosos y lúdicos (Turner y Turner 1978).

La propuesta analítica de los Turner de abordar el peregrinaje, basándose en su teoría ritual, como un proceso social cultural en el que se da una transformación personal del individuo y se comparte un estado ideal de *communitas*, influyó en varios estudios antropológicos tanto en América Latina como en Europa. Algunos ejemplos son el libro editado por Crumrine y Morinis sobre peregrinaje en varios países de habla hispana (1991), el de Garma y Shadow sobre diferentes peregrinajes en México (1994) y el de Frey sobre el Camino de Santiago en Compostela, España (1998).

A pesar de haber tenido gran aceptación, esta propuesta teórica recibió críticas de varios estudiosos del tema coincidiendo en que el peregrinaje no es un proceso aislado con características universales que solamente se deba analizar siguiendo una formula de tres pasos, si no que es un fenómeno social, cultural y hasta político, que varía en contenido y forma, que es dinámico ya que se encuentra en constante

cambio debido a que está inserto en un contexto global. De igual forma se demostró que las *communitas* no necesariamente equiparan el estatus o los roles de los peregrinos así como tampoco crea lazos de camaradería entre ellos. Los estatus de igualdad en las *communitas* muchas veces no se presentan ya que hay peregrinajes que son muy individualistas. Coleman y Elsner también demuestran que las *communitas* son un estado ideal y que varios peregrinajes presentan situaciones de división social y conflicto (Coleman y Elsner 1995; Crumrine y Morinis 1991; Eade y Sallnow 2000; Morinis 1992b; Sallnow 1981).

A mediados de los 90´s, John Eade y Michael Sallnow proponen una nueva agenda teórica para el estudio del peregrinaje cristiano. Para ellos el peregrinaje además de ser un campo de relaciones sociales, es una arena donde compiten diferentes discursos, tanto religiosos como seculares, con significados tanto oficiales como no oficiales; un espacio donde se pueden presentar conflictos entre las diferentes religiones, ortodoxias, sectas y grupos en general. Sugieren un análisis que parta del centro sagrado, un lugar que puede suponer diferentes formas y proponen una tríada -persona, lugar y texto- como coordinadas para el estudio del peregrinaje. De esta forma el peregrinaje, como institución, debe de ser visto como una multiplicidad de discursos y deconstruido, tanto histórica como culturalmente, a partir de comportamientos y significados específicos. Los discursos provienen de las personas: peregrinos, locales, especialistas de la religión, trabajadores, voluntarios; del lugar: el espacio sagrado –natural o construido (montículo, templo, iglesia, sinagoga); y del texto: libros o documentos escritos considerados sagrados como la Biblia, el Libro de Mormón y el Corán, por mencionar algunos ejemplos (2000 [1991]: 2—9).

La propuesta de abordar el peregrinaje como una multiplicidad de discursos que emergen de la persona, el lugar y el texto, al igual que la de los Turner, generó críticas entre las que destacan las realizadas por Coleman y Elsner (1995), al ellos demostrar que a través del tiempo y en las diferentes culturas, existen similitudes estructurales y comportamientos paralelos entre los peregrinajes a pesar de que el sentido y significado de éstos varíen notablemente entre las religiones como la Cristiana, la Islámica, el Hinduismo y el Budismo. Aunado a sus comentarios críticos, estos autores recalcan la importancia de un elemento más a tomar en consideración en el estudio del peregrinaje, el movimiento, un elemento ausente en los paradigmas mencionados anteriormente. De esta forma, los autores no plantean una nueva teoría para el análisis de esta actividad, sino más bien abren una nueva brecha, al añadir el elemento del movimiento a las coordinadas —persona, lugar y texto, previamente mencionadas. El elemento del movimiento en el peregrinaje es posteriormente desarrollado con mayor detalle por Coleman y Eade (2004) quienes partiendo de la literatura sobre globalización y cultura, ven al peregrinaje como una forma contemporánea de viaje, de movimiento. Ellos presentan cuatro dimensiones del movimiento que ayudaran a un mejor entendimiento del peregrinaje y lo analizan en el contexto de la movilidad, localidad, espacio y lugar.

Los diferentes paradigmas antes mencionados son una muestra del abanico de interesantes propuestas que ayudan al estudio y análisis del peregrinaje. La reflexión que en este trabajo se presenta se sustenta en el peregrinaje como una multiplicidad de discursos que surgen de la persona y el lugar, así como del movimiento y se centra en la acción simbólica que tiene el peregrinaje para las mujeres, como una forma contemporánea de movimiento y viaje (Coleman y Eade 2004; Eade y Sallnow 2000).

Peregrinaje y movimiento

Una de las formas de expresar la devoción religiosa es a través del peregrinaje. Tomasi define peregrinaje como el viaje realizado por motivos religiosos que culmina en la visita a un sitio considerado un lugar o manifestación de lo supernatural – un lugar donde es mucho más fácil obtener ayuda divina (2002:3). Para llegar a este destino, la persona - el peregrino- se desplaza de un lugar a otro y se mueve de una forma distintiva, como puede ser en circular y espiral dentro del santuario como una forma de práctica ritual llevada a cabo en el Budismo Tibetano e Hinduismo o caminando y corriendo como lo hacen los antorchistas católicos, o a través de cualquier medio de transporte. Morinis, quizá por esto, dice que "el movimiento es la esencia del viaje" (Morinis 1992a:15-17).

Cambios e innovaciones dentro del peregrinaje se han dado a lo largo de la historia. El peregrinaje es una práctica religiosa muy documentada desde su institucionalización, vinculado a las principales religiones como el Hinduismo, el Budismo, el Judaísmo, el Cristianismo y el Islamismo (Turner y Turner 1978). Para algunas religiones el peregrinaje es una práctica obligada, como el Islamismo; los musulmanes por lo menos una vez en la vida deben de visitar La Meca. Para otras religiones, como la Cristiana, el peregrinaje aunque no es mandatario se sugiere que se realice. La Iglesia Católica promueve el peregrinaje entre los creyentes. El Papa Juan Pablo II fue la metáfora del peregrino; se le llamó el "Papa Viajero" y visitó varios santuarios católicos alrededor del mundo, entre ellos el santuario de la Virgen de Guadalupe.

Tradicionalmente el peregrinaje se ha relacionado con la penitencia, el sufrimiento y con el cansancio provocado por largos y trabajosos viajes a pie con el objetivo de pagar una promesa, pedir algún bien o por buscar una transformación espiritual interna. Hoy en día, el peregrinaje va más allá de la experiencia de esta transformación interna personal, a una experiencia más compleja, donde diferentes motivaciones atraen a diversas categorías de peregrinos a participar en peregrinajes más organizados, comercializados y turísticos (Turner y Turner 1978; Vukonic 1996). En este sentido, ha ido cambiando el significado religioso del peregrinaje al transformarse en una actividad multifacética que incluye actividades religiosas y de entretenimiento a través del movimiento que conlleva el viaje.

El peregrinaje o viaje sagrado lo realizan los peregrinos. Estos individuos usualmente van en busca de una intervención divina, una transformación personal o como señala Morinis en busca de una experiencia que los ayude a romper con la rutina familiar del día a día, con su cotidianidad (1992a:19). Hoy en día gente de la tercera edad, adultos, adolescentes y niños de ambos sexos y diferentes estratos económicos y sociales peregrinan por motivos diversos (Figura 1). La forma más común de traslado es en grupos compuestos por familiares, amigos y/o conocidos. Como Dubish señala, el peregrinaje es más una acción social y colectiva que individualista (1995:94). Viajar solo no es la norma sino la excepción y generalmente se le relaciona con los peregrinajes motivados por transformaciones personales (ver Dubish 1995; Frey 1998; Morinis 1992a; Turner y Turner 1978).

Religión, mujer y viaje: La peregrinación como un espacio para la devoción y el entretenimiento

La religión de una forma muy general se puede definir como un sistema de fe y creencias rela-

cionadas a un mundo sagrado. La religión nos provee de un grupo de formas simbólicas, representaciones e imágenes, y es por tal motivo que las tradiciones religiosas de una cultura son sus formas de expresión, sus procesos de dar sentido. En el contexto de los períodos del Cristianismo Occidental, la religión frecuentemente ha tenido diferentes significados y funciones tanto para el hombre como para la mujer (Berktay 1998:3). En este sentido tenemos que el papel que juega la religión en la vida de la mujer y su participación en ciertos contextos difiere a la del hombre. Diferentes estudios han demostrado como las mujeres se vinculan a denominaciones religiosas y participan activamente ocupando en ocasiones posiciones de liderazgo y realizando un sinfín de actividades en beneficio del prójimo y de la institución misma (Bayes y Tohidi 2001; Boff 1985; Ruíz Baía 2001). En América Latina la religión no necesariamente rompe con las relaciones de género tradicionales, pero en varios casos mejora la situación de la mujer al reforzar su confianza en sí misma, al proporcionarle redes sociales y grupos de apoyo, entre otras cosas (Brusco 1993; Gill 1990; Peterson, et al. 2001). La religión, de igual forma, provee de espacios en los cuales las mujeres se relacionan de una forma más directa con la divinidad y en los cuales expresan su devoción religiosa.

De igual forma como la religión, el viaje tiene diferentes acepciones y funciones en la vida del hombre y de la mujer. Los viajes, obligatorios y voluntarios, proporcionan nuevas experiencias y espacios para la reproducción de las prácticas culturales. James Clifford menciona cómo las formas de desplazamiento han estado influenciadas por el género, la clase, la raza y la cultura. La mujer como el hombre comparte historias sobre peregrinaje, exploración, emigración y turismo que en ciertas ocasiones van ligadas y en otras difieren entre sí, ya que los espacios y las motivaciones para movilizarse han sido diferentes para ambos géneros. En el caso del hombre, tradicionalmente se les han designado viajes heroicos, educacionales, científicos y aventureros, moviéndose de una forma libre y sin restricciones. Son a las mujeres a las que se les han reducido histórica y culturalmente los espacios de desplazamiento. De acuerdo a la literatura de los viajes, con algunas excepciones, es el hombre quien predomina al embarcarse en viajes ya sean asignados o por voluntad propia. La mujer por su parte los realizaba en menor frecuencia y en los viajes figura generalmente como acompañante o ayudante, eran "señoras viajeras" pertenecientes a la burguesía que tenía que seguir los lineamientos masculinos. Entre las excepciones se encuentra Alice Fletcher, agente del gobierno, también conocida con el sobrenombre de "Queen Victoria", quien en 1889 es enviada como líder de una expedición a las tierras de los Indios Nez Perce (1997:5-6,31-32,350).

Los desplazamientos en nombre de la religión, como en el caso de los peregrinajes, históricamente han provisto a las poblaciones, en especial a las mujeres, de espacios para la expresión de las devociones y el disfrute del entretenimiento. En México, así como en otras partes del mundo, existe una fuerte conexión entre el peregrinaje, las ferias y las fiestas. Si nos remontamos en la historia, encontramos como los peregrinajes medievales islámicos y cristianos estaban asociados a las ferias y las fiestas. En el caso del Islam, Wensink (1996:32) escribe "grandes ferias desde tiempos remotos fueron asociados con el hajj, peregrinaje que era celebrado al final de la cosecha" (Turner y Turner 1978:36). En cuanto a las comunidades cristianas rurales, France Weber menciona que el peregrinaje iba más allá de la pura acción religiosa. Los peregrinajes eran "ocasiones festivas en las que se consumían comida y bebida, se comer-

ciaba y bailaba…es más un viaje de placer que una actividad pía" (Kaelber 2002:64-65). Esta tradición del peregrinaje y las celebraciones cruzaron los océanos y fue con la conquista y la expansión de la religión católica que llegaron a América para ser impuestas a la población nativa. La cristianización de los lugares sagrados se dio junto con el "remplazo" de los dioses existentes por los santos católicos y la incorporación de prácticas religiosas como la fiesta patronal y el peregrinaje. El sistema festivo y las peregrinaciones, dentro del marco del catolicismo sincrético ibérico, eventualmente remplazaron a las prácticas ya existentes (ver Carrasco 1990). Misas, procesiones con imágenes, músicos, corridas de toros, bailes, obras teatrales, banquetes y fuegos artificiales son los principales elementos que han conformado el sistema festivo. En la época de la colonia, las fiestas fueron asignadas por los misioneros como un medio de entretenimiento, para honrar a los santos y como espacios para el comercio de bienes (Farriss 1984:321). No les llevó mucho tiempo a los misioneros darse cuenta que el peregrinaje, que usualmente estaba ligado a la fiesta, era un buen instrumento para mantener la cohesión regional, por lo que con entusiasmo lo promovieron (Turner y Turner 1978:51).

Desde la época colonial las fiestas patronales y por consiguiente los peregrinajes, han sido como un motor que ha generado una continua movilización entre las poblaciones. Al formar las fiestas parte de un estilo de vida, donde las actividades que se realicen en nombre de la religión son respetadas y aceptadas social y culturalmente, éstas se convierten en una excusa para salir de la cotidianidad y desplazarse. Es en este sentido, que los viajes motivados por la religión y la familia han sido una forma de "movimiento socialmente reconocido" que siguen dando, en especial a la mujer, un espacio para expresarse y movilizarse. Las categorías religión, mujer y viaje se unen en el peregrinaje al santuario de Los Tres Reyes en Tizimín, Yucatán.

Tizimín: Destino de reyes

La tradición del peregrinaje está enraizado en los yucatecos desde antes que los españoles llegaran a estas tierras. En Yucatán, los cronistas relatan sobre peregrinajes que se realizaban a Cozumel e Isla Mujeres, al cenote de Chichen Itzá y a Izamal (Miller y Taube 1993). En ocasiones el viaje no solo se realizaba por motivos religiosos sino que el peregrinaje y el comercio eran prácticas comunes que se realizaban conjuntamente, como por ejemplo en Cozumel, donde el intercambio de productos estaba relacionado a las ofrendas y la consulta a los oráculos sagrados. En la época de la colonia, el peregrinaje siguió siendo una práctica común y se le asoció a las fiestas patronales en donde la actividad comercial se encontraba presente y también era consumida (Farriss 1984; Thompson 1966).

El estudio de caso del peregrinaje al santuario de los Tres Reyes demuestra cómo el viaje toma sentido a través del movimiento, el contacto con las imágenes y la participación en las actividades organizadas por las autoridades y las asociaciones religiosas y civiles. A través de los periódicos y el trabajo etnográfico, hoy en día podemos ver cómo las funciones y las prácticas del peregrinaje han permanecido o cambiado con el paso del tiempo, debido a factores como la globalización y a comportamientos locales y regionales.

En la Península de Yucatán existen más de 20 santuarios entre formales y populares. La mayoría de éstos se encuentran localizados en el estado de Yucatán (Quintal, et al. 2003:330-331). A la iglesia de Los Tres Reyes no se le consi-

dera oficialmente como un santuario formal ya que no cuenta con un reconocimiento por parte de las autoridades eclesiásticas, sin embargo su fama entre los creyentes le ha concedido la categoría de santuario popular. La doctrina de Los Tres Reyes fue establecida por los franciscanos durante el siglo XVI y Fray Diego López Cogolludo (1955) menciona que desde la construcción del monasterio en el año de 1563, se asignó a los Tres Reyes como santos titulares. Actualmente en el santuario de los Tres Reyes, los Reyes dominan el panteón en términos de la atención y fervor que reciben de sus devotos, es por esto que se han convertido en el "magnetismo espiritual" (Preston 1992), en el poder que tiene el santuario para atraer devotos. Los Tres Reyes son vistos como seres especiales, "poderosos" y "milagrosos" a través de los ojos de los creyentes. El santuario de los Tres Reyes es el lugar donde las dinámicas entre creyente y santo se construyen, se reproducen y se recrean en varios grados y formas, como en las "promesas" que realizan los peregrinos devotos a los santos.

Todos los años, durante los primeros días del mes de enero, miles de personas de Yucatán peregrinan a la ciudad de Tizimín para venerar a los Tres Santos Reyes, patronos de la parroquia del mismo nombre, y para participar en su fiesta. Tizimín se localiza al oriente del estado de Yucatán, a unos 170 Km. de la ciudad de Mérida. La fiesta de los Tres Reyes es una de las de mayor duración en el estado y una de las más visitadas regionalmente. La fiesta se lleva a cabo anualmente del 28 de diciembre al 16 de enero. Como la mayoría de las fiestas se compone de elementos religiosos organizados por la iglesia y conformado por misas, devociones a los santos, la presencia de los gremios, la misa magistral y tres procesiones, y lúdicos compuestos por vaquerías, diputaciones, corridas de toros, entretenimiento nocturno, todo en el marco de la Fiesta Patronal y la Feria Agrícola, Ganadera, Industrial y Comercial. Esta feria es organizada por las autoridades municipales a través del Comité de Feria.

El peregrinaje a esta fiesta ha sufrido cambios notorios tanto en su estructura como en su significado. En épocas antiguas, el peregrinaje en Yucatán se realizaba a pie ya que este era el medio de locomoción más común junto con las carretas tiradas por animales. Con la llegada de la "modernidad", nuevos medios de transporte fueron introducidos como el ferrocarril facilitando el traslado de gente a bajo costo. Por muchos años el tren se convirtió en el modo de transporte más utilizado por comerciantes y peregrinos. Como al día sólo había dos o tres viajes, los peregrinos pernoctaban en Tizimín y se hospedaban en casas particulares o en lugares públicos (parque principal, atrio de la iglesia o bajos del palacio municipal). Las peregrinaciones a la fiesta de Tizimín en tren aún son parte de las narrativas de los peregrinos al evocar tiempos pasados.

A partir de la década de los ochenta las vías de comunicación ferroviaria se cancelaron y los peregrinos empezaron a recurrir con más frecuencia a las líneas de autobuses, a los coches particulares y a los transportes rentados como camionetas de doce pasajeros, camiones de redilas, camionetas "pick up" y autobuses de turismo. Esto empezó a cambiar la estructura del peregrinaje ya que la movilidad entre los peregrinos se incrementó y el pernoctar o no en Tizimín pasó de ser una necesidad a ser una opción. Al reducirse la duración del viaje (tiempo de traslado), las horas para visitar el santuario aumentaron al igual que el tiempo dedicado a la recreación y al entretenimiento. La presencia de los peregrinos es más notoria y más concentrada aunque es también más localizada. Hoy en día, los peregrinos llegan al santuario en autobuses, coches, bicicleta o corriendo. De

acuerdo a un clérigo local, las formas de peregrinar no importan, lo que sí son las intenciones y las motivaciones (Mérida: diciembre 2004).

El santuario de los Tres Reyes mantiene un constante flujo de peregrinos todo el año, aunque se incrementa cuando las imágenes son reubicadas junto al altar y esto sucede durante las tres celebraciones anuales más importantes, en octubre y en junio para agradecer por la cosecha y pedir la lluvia y en diciembre-enero cuando se realiza la fiesta patronal. Durante esta celebración el flujo se intensifica. Dos categorías de peregrinos visitan el santuario y el recinto ferial: los no corporados o aquellos que no pertenecen a una organización o institución con afiliación religiosa y los corporados que pertenecen a una organización o grupo no necesariamente religioso.

La categoría de peregrinos que mayormente visita el santuario son los peregrinos no corporados. Este tipo de peregrinos generalmente viaja en grupos pequeños y medianos que se componen de familias nucleares y extensas, parejas, amigos, vecinos, conocidos y en menor medida gente que acude sola y que viaja en autos particulares, vehículos fletados, transporte público o en la modalidad de excursiones en autobús turístico rentado. Durante la fiesta es común encontrar estos grupos en el parque central, la iglesia, atrio, en el recinto ferial, en las vaquerías, comiendo en restaurantes, visitando los puestos, en los juegos mecánicos, en las corridas de toros y hasta durmiendo por la noche en los bajos del palacio municipal. Estos peregrinos tienden a visitar el santuario por períodos relativamente cortos ya que su estancia fluctúa entre unas ocho horas y dos días. Una modalidad de este tipo de peregrinos, de los no corporados son los que viajan en excursiones, mismas que se organizan en sus lugares de origen. Es común ver familias y grupos de amigos o conocidos llegar a Tizimín en autobuses de turismo. Estas excursiones tienden a realizarse durante el fin de semana, con una duración de aproximadamente 24 horas ya que por la tarde o noche llegan a Tizimín y retornan por la tarde del día siguiente. Su visita al santuario se reduce a algunas cuantas horas cronometradas por el líder o guía y las otras horas las dedican a visitar lugares de recreación como lo son el zoológico, el mercado y el recinto ferial todos localizados en la ciudad de Tizimín y/o pasear por los pueblos costeros aledaños como lo son San Felipe y Rio Lagartos. Esta forma alternativa de peregrinar y viajar se ha hecho muy popular entre las mujeres y los peregrinos que no cuentan con una familia o gente cercana que los acompañen (Figura 3). El último grupo de peregrinos no corporados son los bailadores o jaraneros de promesa, peregrinos que acuden a la fiesta para bailar en las vaquerías como una forma de devoción. Esta tradición de bailar se remonta a tiempos prehispánicos y es característica tanto del centro de México como de la península. Estos jaraneros son peregrinos quienes como ofrenda a los Tres Reyes prometen bailar por tres, seis o nueve años consecutivos, cuando menos una noche entera en alguna de las vaquerías que se realizan durante la fiesta patronal. Como parte de la promesa, además de bailar visitan a los Reyes en su santuario y oran con el fin de recordarles a los santos patronos el motivo de su visita (Figura 4).

Los peregrinos corporados se dividen en dos grupos: los gremistas y los antorchistas. Los primeros pertenecen a los gremios, que se componen de un grupo de personas encabezado por presidente, secretario y un tesorero, y que toman su nombre basado en el género, estado cívico, ocupación, o de las figuras religiosas. En la parroquia de Los Tres Reyes durante los años 2004 y 2005 se encontraban registrados 12 gremios y cada uno es responsable de uno de los días de la fiesta. Sus miembros, agrupados en

delegaciones, son familiares y amigos que provienen tanto de la ciudad como del estado de Yucatán. Este grupo de peregrinos se caracteriza por acudir al santuario en procesión cargando estandartes y banderas, por pernoctar cuando menos por dos noches y por ser parte de las celebraciones organizadas por el gremio en honor a los patronos (Figura 5). Por su parte los antorchistas, son grupos conformados en su mayoría por jóvenes peregrinos que motivados por una promesa realizan una carrera, a pie o en bicicleta, y uniformados van por las carreteras cargando una antorcha encendida. Este tipo de peregrinaje a pesar de que surge años atrás como una devoción a la virgen de Guadalupe, hoy en día se ha extendido a otras imágenes. Los grupos o antorchas como se les conoce popularmente, se componen de un líder, de dos o tres organizadores y de los participantes. Además del esfuerzo físico que este tipo de peregrinar lleva consigo, como parte de la promesa el grupo visita el santuario para llevar a cabo sus prácticas devocionales. Estos grupos resultan muy populares entre la juventud ya que proveen de espacios para la interacción social entre los miembros de la promesa (Figura 6).

Las motivaciones que llevan a los distintos grupos a peregrinar son muy diversas, van desde las espirituales hasta las materiales. Cada categoría de peregrinos presenta características particulares pero siempre coincidiendo en la importancia que se le da a la figura de los Tres Reyes como imágenes poderosas y milagrosas. La composición de los grupos varía en relación al modo en que el peregrinaje se realice, la presencia de ambos géneros y peregrinos de todas las edades es constante durante la fiesta. Sin embargo, la forma como cada género y grupo de edad vive esta experiencia difiere entre sí.

De la devoción al paseo: Un acercamiento a las experiencias del peregrinar como mujer

En el marco de la fiesta patronal en honor a los Tres Reyes, el peregrinar se convierte sobre todo para las mujeres, jóvenes y adultas, en una forma de "movimiento socialmente reconocido" por las poblaciones ya que las diferentes formas en que se peregrina provee de momentos y espacios apropiados en los que la mujer manifiesta su devoción religiosa, socializa y se entretiene al "pasear" y consumir los atractivos religiosos y lúdicos que esta fiesta patronal ofrece.

De esta forma, la mujer al peregrinar, se encuentra con un espacio temporal que rompe con su cotidianidad y su entorno, un espacio que le permite vivir experiencias diferentes ya que cada forma de peregrinar tiene una forma y sentido único. Por ejemplo, la mujer que peregrina con su familia -ya sea nuclear o extensa- o con amigos, al movilizarse de un lado a otro, en grupo o en forma individual, realiza su devoción y consume la feria, así como las diversas atracciones que ofrece la ciudad de Tizimín. Por su parte, las bailadoras o jaraneras de promesa, con sus pasos y al irse desplazando por la pista de baile, le dan un significado especial al peregrinaje. Su promesa implica además de un trabajo físico y espiritual, procesos de sociabilidad ya que es en los bailes, en la vaquería, donde se entablan nuevas relaciones y se consolidan las ya existentes. Fuera del santuario, las distinciones entre lo que se considera sagrado y de entretenimiento se vuelven confusas para la audiencia pero no para las jaraneras que en su interior saben el motivo verdadero que las llevó a peregrinar bailando. Las peregrinas solteras y viudas, al igual que las familias numerosas, encuentran en las excursiones el medio ideal

para llevar a cabo sus devociones y "pasear" por la costa yucateca y consumir las atracciones locales (la feria ganadera, la corrida de toros y el zoológico). Para un gran número de mujeres estas excursiones, a pesar de que la mayoría duran solo un día, son el equivalente a un viaje vacacional.

En cuanto a los grupos corporados, tenemos que las jóvenes peregrinas, encuentran en la carrera de antorcha un espacio en el que jóvenes de ambos sexos socializan a la vez que realizan sus promesas a los Tres Reyes. Para las antorchistas, la religión va de la mano del ejercicio y corriendo o en bicicleta las jóvenes expresan su devoción. Al ir por los caminos, y al entrar a los poblados y en el santuario las jóvenes hacen pública su devoción y al ir vestidas con sus uniformes adornados con las imágenes de los reyes y el nombre de sus lugares de origen, desterritorializan las imágenes y se convierten en embajadoras de sus poblaciones al mismo tiempo que socializan con gente de su misma edad e intereses. Por su parte, el gremio, la organización religiosa central de las fiestas patronales, proporciona a las peregrinas agremiadas un espacio confiable para que familiares, amigos y conocidos se encuentren y realicen las actividades propias que esto conlleva. Al ser socias del gremio, las peregrinas se adscriben a la devoción a los Santos Reyes al mismo tiempo que refuerzan su identidad.

Reflexiones finales

En México existe una fuerte conexión entre peregrinaje, ferias y fiestas, y el viaje halla un punto de intersección durante esas celebraciones. La religión puede brindarle a la mujer espacios en los cuales ellas se pueden involucrar en actividades dirigidas especialmente para este grupo, al igual que los medios para expresarse (Berktay1998:xi). El peregrinaje es una construcción cultural influenciado por procesos históricos y reforzado por prácticas devocionales locales, regionales y nacionales.

Es en las prácticas religiosas como el peregrinaje donde las mujeres encuentran un espacio de expresión y de movilización. La mujer, al realizar estos viajes sagrados, deja temporalmente su cotidianidad para estar cerca de las imágenes, para realizar y cumplir con promesas y para entretenerse por la feria. El evento es esperado y con anticipación la mujer se encarga de hacer los preparativos para el viaje: ahorra, cría y vende animales, realiza trabajos extras, prepara comidas, empeña sus bienes, hace todo lo necesario para que ella y la familia acudan. En general, la mujer no espera que los Reyes le realicen grandes milagros; acciones menores relacionadas con la salud, el trabajo y la familia son las solicitadas y las concedidas al igual que el tener los medios económicos para acudir a la fiesta de Reyes año con año, solamente los Reyes pueden concederle esta dicha. La mujer adulta que peregrina, a la misma vez que asiste o guía una excursión, organiza, atiende, socializa, alimenta y mantiene unida a su familia. La mujer joven que corre con la antorcha o baila en la vaquería por promesa encuentra en la peregrinación nuevos espacios de devoción, interacción y entretenimiento. Cada experiencia de peregrinaje se conforma de recuerdos memorables, anécdotas e historias que se comparten con la familia, los amigos y hasta con desconocidos.

El peregrinaje nos propone ilimitadas posibilidades para su análisis antropológico, basándonos en las ideas, símbolos, comportamientos, y experiencias que se entretejen dentro de prácticas como ésta (Morinis 1992b). Persona, lugar y movimiento son tres coordinadas que se encuentran de una forma u otra in-

mersas en las diferentes formas en que las mujeres viven el peregrinaje. Múltiples discursos se entremezclan. Para las mujeres experiencias religiosas y lúdicas como lo son la devoción y el paseo, son posibles gracias a la peregrinación, una antigua forma de "movimiento socialmente reconocido" por la población yucateca.

Bibliografia

Bayes, Jane H. y Nayereh Tohidi
2001 Women Redefining Modernity and Religion in the Globalized Context. En Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts. J.H. Bayes y N. Tohidi, eds. Basingstoke, Hampshire [England]; New York: Palgrave

Berktay, Fatmagul
1998 Women and Religion. Montreal: Black Rose Books.

Boff, Leonardo
1985 Church: Charism and Power. Liberation Theology and the Institutional Church. NY: CrossRoad.

Brusco, Elizabeth
1993 The Reformation of Machismo: Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals. En In Rethinking Protestantism in Latin America. V. Garrard-Burnett y D. Stoll., eds. Philadelphia: Temple University Press.

Carrasco, David
1990 Religions of Mesoamerica: Cosmovision and Ceremonial Centers. San Francisco: Harper & Row.

Clifford, James
1997 Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Coleman, Simon y John Elsner
1995 Pilgrimage: Past and Present in the World Religions. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Coleman, Simon y John Eade, eds.
2004 Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion. London; New York: Routledge.

Crumrine, Ross y Alan Morinis, eds.
1991 Pilgrimage in Latin America. New York: Greenwood Press.

Dubish, Jill
1995 In a Different Place. Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Eade, J. y Michael Sallnow, eds.
2000 Contesting the Sacred: The Anthropology of Pilgrimage. Chicago: University of Illinois Press.

Farriss, Nancy M.
1984 Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Frey, Nancy L.
1998 Pilgrim Stories: On and Off the Road to Santiago. Berkeley: University of California Press.

Garma Navarro, Carlos y Roberto Shadow, eds.
1994 Las peregrinaciones religiosas: una aproximación. México: Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Gill, Lesley
1990 Like a Veil to Cover Them: Women and the Pentecostal Movement in La Paz. American Ethnologist 17(4):708-21.

Gross, Daniel
1971 Ritual and Conformity: a Religious Pilgrimage of Northeastern Brazil. Ethnology X(2):129-148.

Kaelber, Lutz
2002 The Sociology of Medieval Pilgrimage: Contested Views and Shifting Boundaries. En From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: The Social and Cultural Economics of Piety. W.H. Swatos Jr y L. Tomasi, eds. Westport, Conn: Praeger.

López de Cogolludo, Diego
1955 Historia de Yucatán. Campeche: Comisión de Historia.

Miller, M. E. y K. Taube
1993 The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya: an Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion. New York: Thames and Hudson.

Morinis, Alan
1992a Introduction. En Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage. A. Morinis, ed. Pp. 1-28. New York: Greenwood Press.

1992b Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage. New York: Greenwood Press.

Peterson, A., M. Vásquez y Philip Williams
2001 The Global and the Local. En Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas. A. Peterson, M. Vásquez, y P. Williams, eds. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Preston, James J.
1992 Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage. En Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage. A. Morinis, ed. Pp. 31-44. New York: Greenwood Press.

Quintal, Ella F., et al.
2003 U Lu'umil maaya winiko'ob: la tierra de los mayas. En Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México. A. Barabas, ed. Pp. 273-359. Diálogos con el territorio, Vol. I. México: CONACULTA/INAH.

Ruíz Baía, Larissa
2001 Rethinking Transnationalism: National Identities among Peruvian Catholics in New Jersey. En Christianity, Social Change, and Globalization in the Americas. A. Peterson, M. Vásquez, y P. Williams, eds. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Sallnow, Michael J.
1981 Communitas Reconsidered: The Sociology of Andean Pilgrimage. Man 16(2):163-182.

Thompson, John Eric Sidney Sir
1966 The Rise and Fall of Maya civilization. Norman: University of Oklahoma Press.

Tomasi, Luigi
2002 Home Viator: From Pilgrimage to Religious Tourism via the Journey. En From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism: The Social and Cultural Economics of Piety. W.H.J. Swatos y L. Tomasi, eds. Westport, Conn: Praeger.

Turner, Victor
1967 The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

1969 The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Chicago: Aldine Publishing Company.

1974 Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society. Ithaca: Cornell University Press.

Turner, Victor y Edith Turner
1978 Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press.

Van Gennep, Arnold
1960 The Rites of Passage. M.B. Vizedom y G.L. Caffe, transl. Chicago: University of Chicago Press.

Vukonic, Boris
1996 Tourism and Religion. New York: Pergamon.



Figura 1. Peregrinos esperando para entrar a la iglesia de los tres reyes.



Figura 2. Mujeres peregrinas realizando sus devociones a los tres reyes.

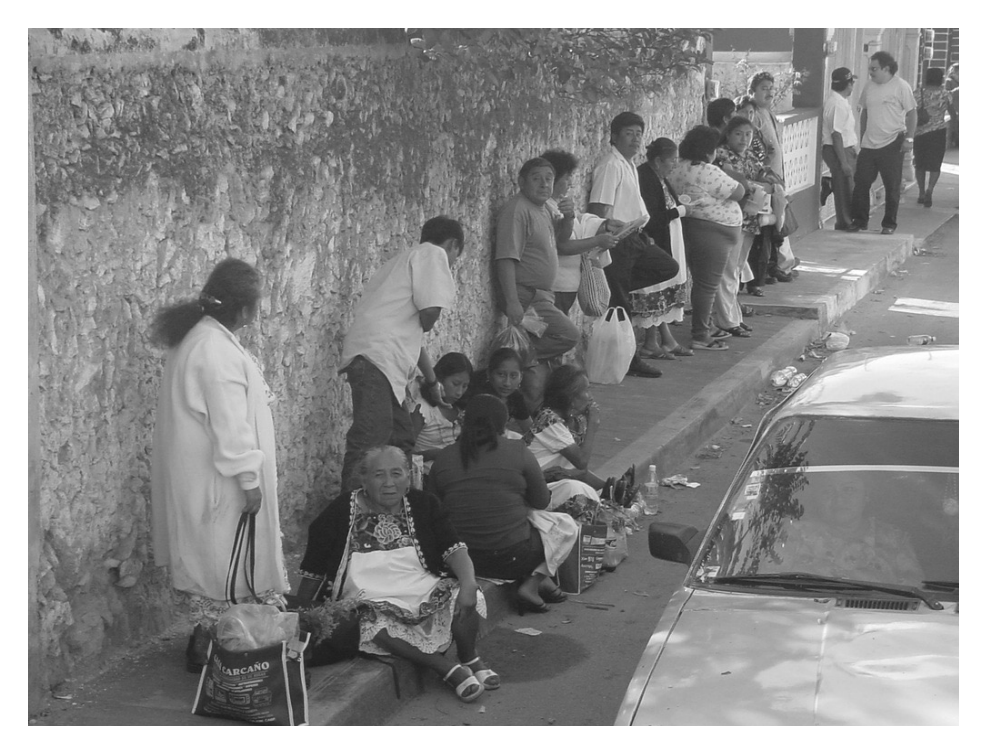


Figura 3. Peregrinos excursionistas en espera de su autobús.



Figura 4. Bailadoras de promesa en la vaquería.



Figura 5. Entrada del gremio.



Figura 6. Jóvenes antorchistas entrando a tizimín.